أن يكون المرءُ مركز

شيخ عيسى نور الدين

تراث واحد

أن يكون للمرء مركز

شيخ عيسى نور الدين
Frithjof Schuon

Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان
Avoir un centre

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان
To Have a Center

www.onetradition.org

www.thesaurus-islamicus.org

ISBN 978-3-908154-67-9
9 783908 154679

المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًّا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها،

وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدمَة

من باب التناقض أن يجد المرء أحيانًا أن عنْوَنَة كتاب أشد عوصًا من كتابته، فالمرء يعلم دائمًا ما يريد أن يقول، ولكن لا يتيسر دائمًا له أن يسبغ عليه اسمًا. والحق أن الصعوبة ليست نتيجة طبيعة الأمور، فقد يلجأ المرء إلى أسلوب مولانا جلال الدين الرومى فى التسمية كما جاء عنوان كتابه 'كتاب فيه ما فيه'، إلا أننا نعيش فى عالم لا يميل إلى مثل ذلك التحدى الذى يجبرنا على التزام فهم نسبى، وهكذا أضفينا على الباب الأول عنوان 'أن يكون للمرء مركز'، وهو ما يجعل منه مقدمة لما تلاه من أبواب تعالج الأنثروبولوجيا فى مستوياتها المختلفة، كما تتطرق إلى الميتافيزيقا والحياة الروحيَّة.

وهناك دومًا مقام المبادئ المعصومة ومقام المعطيات سواء أكانت تراثيَّة أم لم تكن، والتى يمكن أن نصفها بأنها لا نهائيَّة، فليس كل ما جاء منها جديدًا على قرائنا، ولكنهم سوف يجدون دقة وتصويرًا قد يكون لهم فيها نفع، فليس لدى المرء كثرة من المفاتيح التى تعالج «الأمر الضرورى الوحيد» حتى لو كانت مرجعيتها متواضعة وغير مباشرة.

ونقر بأن هذا الكتاب يتضمن موضوعات غير متوازنة، فسوف يجد القارئ بابًا عن فن الترجمة، وآخر عن مسائل الفلك، إلا أن كل شىء يتعلق بكل شىء فى الروحانية، وأحيانًا ما يلجأ المرء إلى تسليط

نور المبادئ على موضوعات أقل شأنًا، ولا شك أن هذا من طبيعة الأمور. وقد قال دوق أورليانز «كل ما كان قوميًّا فهو من شأننا»، وهو ما نعيد صوغه إلى «كل ما كان إنسانيًّا فهو من شأننا»، وبالتالى يدخل فى باب منظورنا كل ما كان روحانيًّا، فالدنيا تحتاج إلى جميع الأنواع حتى تصير دنيا.

وبعد أن قلنا مقولتنا فى هذه المقدمة، فقد يطرأ سؤال عما إذا كانت 'الحكمة الخالدة' من قبيل العلوم الإنسانيَّة، ويكون الجواب من حيث المبدأ 'نعم'، أما من حيث الواقع 'لا'، حيث إن مذهب 'الإنسانية' بالمعنى الدارج نفعى يخاطب الإنسان المتشظى، فهو الرغبة فى جعل المرء مفيدًا بقدر الإمكان لإنسانيَّة لا نفع منها بقدر الإمكان أيضًا. أما فيما يتصل بالأنثروبولوجيا المتكاملة، فننوى أن نطرحها فى هذا الكتاب.

الْجُزْءِ الْأَوَّل
الأَنثرُوبُولُوجيا الْمُتَكامِلَة

أَنْ يَكُون للمرء مَرْكَز

من الطبيعى أن يكون المرء متجانسًا، ويعنى التجانس أن يكون له مركز. فالإنسان الطبيعى هو من إذا لم تكن آراؤه ثابتة تمامًا، فهى على الأقل متناظرة بما يكفى، حتى يمكن أن تكون أداة فعالة لذلك المركز، والذى يمكن أن نسميه حاسة المطلق أو محبة الله عز وجل. والميل إلى المطلق الذى فطرنا عليه أمر يصعب تحققه فى النفوس المتخالفة التى لا مركز لها، وتكون بذلك قد عاشت لعكس غاية وجودها. ونفس كهذه «بيت منقسم على ذاته» تحتم عليه السقوط من المنظور الأخروى.

وتميز الأنثروبولوجيا الهنديَّة التى هى روحيَّة واجتماعيَّة معًا بين المتجانسين الذين لهم مركز، وتصنفهم على ثلاث طبقات[1]، وبين غير المتجانسين[2]، وتعزو نقصهم إلى حالة تفسخ أو إلى 'اختلاط طبقات'، وخاصة تلك التى انعزلت عن باقى الطبقات ببون شاسع، ولكنها على ذلك طبقات طبيعيَّة وليست اجتماعيَّة، وهو ما سوف نتحدث عنه هنا. وغالبًا ما لا يتفق المتجانسون مع غير المتجانسين حيث إن الطبقات المؤسسية تحتوى على استثناءات بالمدى الذى تتضخم به عدديًّا، ولذلك تتضمن سائر الاحتمالات الإنسانيَّة.

١ وهم 'براهمان' و'كشاطريا' و'فايشا'.
٢ وهم 'شودرا'.

ودون أن ننشغل بدراسة الطبقات فى الهند فسوف نصف الميول الأساسيّة التى يُفترض أن تكون أداة لها بإيجاز، والتى توجد حيثما وجدت أقوام، وكل قوم يتميزون بصفات تغلب عليهم حسب طبيعة الجماعة.

فهناك أولاً ذلك النمط الواعى الذكى المتأمل التقى الذى يميل نحو الحكمة. وتعنى التقوى فى سياقنا هذا التأمل والحكمة والتمييز، ثم يليه النمط المحارب الملكى الذى يميل إلى المجد والبطولة، حتى لو كان فى نطاق الروحانية، فالتقوى حق للجميع، وسيكون فاعلا ومقاتلا وبطوليًّا، ومن هنا جاء تعبير 'بطوليّة الفضائل'. ثم يليه النمط الثالث وهو الرجل العادى 'المحترم'، وهو بالضرورة فعال ومتوازن ومتحفظ، ومركزه حب العمل النافع الذى ينجزه ونصب عينيه الله جل وعلا، ولا يطمح لتعالٍ ولا مجد، رغم أنه يطمح لأن يكون تقيًّا ومحترمًا، لكنه يحب السلام ولا يميل إلى المغامرة، شأنه شأن النمط التقى، وهو ميل يجعله متأملا فى مهنته[٣]. وهناك أخيرًا ذلك النمط الذى ليس له مُثُلٌ غير المتعة بالمعنى الغليظ للكلمة، وهو الفاجر الذى لا يعرف كيف يضبط نفسه، ولا بد أن يكبحه الآخرون، حتى إن أعظم فضائله لا تربو عن الخضوع والإخلاص لغيره من الناس. ولا شك أن الذى يجد مركزًا خارج نفسه فقط ليس 'طبيعيًّا' على

٣ يرى منظور الطبقات أن الطبقة الثالثة هذه معقدة غير سوية، ذلك أنها تحوى الفلاحين والحرفيين والتجار، ولذلك احتوت على ميول غير متوازنة.

الحقيقة، إذ تستغرقه الملذات التى يشعر دونها بفراغه، ولكنه لا زال قابلا للخلاص عن طريق التعلق بمن هو أفضل منه، وسوف يكون له بمثابة المركز، وهذا هو ما يحدث تمامًا على مستوى أعلى فى علاقة المريد بمرشده الروحى.

وهناك نمط إنسانى آخر، ألا وهو من لا مركز له، وليس لأنه محروم منه نتيجة شهوانيته، ولكن لأن له مركزين أو ثلاثة فى الوقت ذاته. وهذا هو النوع الذى يسمى 'بارياه'[٤] أى لا نفع منه نتيجة 'اختلاط الطبقات'، ويحمل فى نفسه ميراثًا ثنائيًا أو ثلاثيًا لمثالاتٍ مختلفة، قد تكون على سبيل المثال بين التقوى والفجور كما طرحناهما سلفًا، وهو نوع قادر على أى شىء وعاجز عن كل شىء فى الوقت ذاته، وهو مُقلِّدٌ وممثل مطبوع، دائم البحث عن مركز بديل، أى عن تجانس نفسى يروغ منه على الدوام، وهو لا مركز له ولا أصل، وهو لاشيئيَّة جائعة إلى الإثارة الحسيَّة، وحياته سلسلة من التجارب الاعتباطيَّة الممزقة. ومن الواضح أن هذا النمط يمثل خطرًا على المجتمع، حيث إن المرء لن يعرف من الذى يتعامل معه، ولن يثق أحد فى قائد أفَّاق ذى طبيعة تميل إلى الجريمة. ويفسر ذلك نفى المنظومة الهندوسيَّة لأولئك الذين ولدوا من أخلاط طبقيَّة متناقضة، ويطلق عليهم صفة 'المنبوذين'. ونقول إن ذلك يفسر النفى، لكنه لا يبرر سوء التطبيق،

٤ هى كلمة مستعارة فى اللغات الأوروبية، مشتقة من الكلمة التاميلية 'بارايان' بمعنى 'طبَّال' بالمعنى الاعتباطى، كناية عن انعدام قيمته للمجتمع.

ولا إن تقويم الأشخاص عادل على طول الخط، وهو أمر يستحيل حقًّا فى الواقع[٥].

وعمومًا، فإن النمط النفسى للمرء لا يرجع إلى الاقتصار على ميل بعينه، بل يرجع إلى هيمنة ذلك الميل على الميول الأخرى. ويجوز القول بعد هذا التحفظ بأن 'الروحانى' من النمط الأول، و'النبيل' من النمط الثانى، و'المستقيم' من النمط الثالث، و'الشهوانى' من النمط الرابع، و'المتكبر' و'العدوانى' من النمط الخامس. وترى المنظومة الهندوسيّة أن الروحانية والنبل والاستقامة هى صفات من 'يولد مرتين'، أو من هو قابل للتربية الروحيّة، أما الشهوانيّة والكبرياء فهى صفات من لم يتأهلوا بشكل ملموس لارتياد الطريق الروحى وليس أمامهم خيار، وهو ما يصل إلى القول بأن كل امرئ يستطيع النجاة بنفسه من حيث المبدأ، أو كما قال الغزالى إن على المرء أن يسوق بعض الناس إلى الفردوس بالسياط.

لذا كان هناك أمل لمن لا مركز له أيًّا كان السبب فى حرمانه أو عجزه، فهناك على الدوام مركز فوق إنسانى فى متناولنا جميعًا، وقد ترك آثاره فى دخيلة أنفسنا لو سلمنا بأن الإنسان صورة لخالقه، ولذلك قال المسيح عليه السلام إن «غير المُسْتَطَاع عند الناس مُسْتَطَاع عند الله». وأيًّا كان انحراف الإنسان، فإن توجهه نحو الله سبحانه يضفى

٥ ينحو النظام الهندوسى إلى التضحية بالاستثناء من أجل القاعدة حتى يحافظ على استمراره ونقائه.

عليه مركزًا، فنحن نكون على الدوام فى مركز الكون حين نخاطب الدائم عز وجل، وهذا هو منظور الأديان التوحيديَّة الساميَّة الثلاثة، كما أنه منظور شقاء الإنسانيّة والرحمة الربانية[٦].

***

ومن المهم مبدئيًا ألا نخلط غياب المركز فى نمط الإنسان المادى المريض، وهو أمر غير طبيعى، بغيابه كذلك فى جنس النساء الذى هو طبيعى وينتمى إلى مقام مختلف. فمن الواضح تمامًا أن الجانب الجنسى فى المرأة يجعلها تبحث عن مركزها فى الرجل، إلا أنها متمالكة لمركزها بطريقة لا يرقى إليها المادى ولا مختلط الطبقات، وإذا كانت المرأة بما هى تتطلع إلى مركز خارج ذاتها، أى فى الجنس المكمل، فذلك مثلما يتطلع الرجل إلى مكمل حيوى له، ولكنها تتمتع بشخصيّة متكاملة كإنسان شرط أن تتسق إنسانيًا مع المعايير الطبيعيّة، وهو ما يعنى القدرة على التفكير الموضوعى، خاصة حين يكون شرطًا لازمًا للفضيلة. وغالبًا ما قيل إن المرأة قادرة على الموضوعيّة والمنطق غير المتحيز على حساب أنوثتها[٧] فحسب، وهى مقولة زائفة أصوليًا، فليس على المرأة تحقيق صفات الرجل بالطبع، ولكن عليها تحقيق المعايير الإنسانيّة الأولانيّة التى تُلزم كل إنسان، وهذا أمر

٦ وهو منظور قائم فى البوذية وفى قطاعات هندوسية بعينها، وهو كذلك بالضرورة حيث إن شقاء الإنسان واحد كما أن الإنسان واحد.

٧ وهذه قناعة النشطاء من الجنسين، بشكل ضمنى على الأقل، كما تظهر فى مستوى الممارسة، وإلا ما تطلعوا إلى حضارة أنثوية.

مستقل عن نفسيَّة المرأة بما هى[٨].

وهناك أمر آخر لا بد أن نعتبر فيه، ألا وهو المركز الشخصى فيما يتصل بعوامل عرقيّة بعينها، فلو كان اجتناب الخلط بين عرقين ضروريًّا، فذلك لأن اختلاف الوالدين عمومًا يؤدى إلى أن يكون للابن مركزان، وذلك من الناحية العمليّة بمثابة انعدام المركز، أى إنه فاقد للهويَّة، إلا أن هناك حالات ينتج فيها الاختلاف حينما يبلغ الوالدان درجة فائقة من التشبع العرقى يصبح فيها النمط محددًا وليس إيجابيًّا، ويكون اندماج العرقين فى هذه الحالة تحررًا وإعادة اتزان، إلا أن هذا حلٌّ استثنائى شأن ظروفه الاستثنائيَّة، لكن الوالدين متكاملان وليسا مختلفين.

***

وتكمن المنفعة العمليّة لهذه الاعتبارات فى حقيقة أننا نعيش فى عالم يميل إلى حرمان الإنسان من مركزه، ويقدم له من ناحية أخرى ثقافة 'العبقرية' كى تحل محل القداسة والبطولة، وغالبًا ما يكون العبقرى إنسانًا بلا مركز، يحل فيه ورم العبقرية محل المركز المفقود. والحق أن هناك عبقرية تتسق مع الطبيعة، وهى متوازنة

٨ إن النفسية الأنثوية المشروعة تنبثق من المثال المبدئى للأنثى فى الجوهر الكونى، كما تنبثق من الوظائف الحيوية والأخلاقية التى تجسدها، ويعنى ذلك حقها فى المحدودية والضعف لو أحبت، ولكن ليس فى الخطل، فالإنسان شيء والذَّكر شيء آخر، وللأسف فقد اختلط الشيئان حتى فى لغات مثل اليونانية واللاتينية والألمانية، وأصيب هذا التمايز بالاضطراب نظرًا لواقع أن الرجل أكثر مركزية من المرأة، فيكون بذلك أكثر تكاملاً، لكن ليس لهذا السبب سوى قيمة نسبية، فالإنسان homo واحد أبدا، وليس الذكر vir فقط.

فاضلة فى هذه الحالة، ولكن عالم 'الثقافة' و'الفن للفن' يقبل الطبيعى والشاذ بالحماس ذاته، ويربو الأخير عن الأول بالمدى الذى اتسعت به أحلام أو كوابيس العالم فى القرن التاسع عشر، ولكن ذلك لم يحرمه من حسن السمعة فى الرأى العام مهما كان يائسًا سيئ الطالع، بل العكس صحيح، فالناس يرونه أكثر إثارة و'أصالة'، وينجذبون إلى إغراء الشذوذ الذى توحى به أغانيه الحالمة ومصيره المأساوى.

ولنتخذ مثلا من رجل نشأ بميراثين واكتسب بالتالى مركزين متساويين، يرتكز أحدهما فى التبصُّر والواقعيّة، وينبت الآخر من الماديَّة وشهوة النفس، وسوف يتمكن من صوغ فلسفة بوعيه وواقعيته، ولكنها سوف تتخذ شكلا بماديته وشهوانيته، وسوف يستمتع بالحياة كمادى مترف bon vivant، لكنه سوف يصبغ مسراته بالتبصُّر والواقعيّة كذواقة مهتم بالجمال، وسوف يكون مخادعًا لا قيمة له، تحكمه شهوة اللحظة لتبرر فلسفته الشهوانيَّة، وهذا أضل نمط وأخطر إمكانيَّة يمكن أن توجد.

وليس من المستغرب إذن أن يكون العبقرى الذى يفتقد مركزًا حقيقيًّا نهبًا لأمراض النفس، وذلك نتيجة لذاتيته المفرطة التى لا يشبع لها نهم، سواء أكان فنانًا مازوخيًّا أم سياسيًّا متعجرفًا أم أيَّة مبالغة كاريكاتوريَّة أخرى للتعاظم. وقد يحسن فى عيون الناس عمل تمتزج عبقرية صانعه بصفات شائنة، بحيث تتجلى صفاته فى إنتاجه أو فى بعضه، والذى ينتمى إلى محل واحد من نفسيته الشاذة المنقسمة

وليس إلى شخصيّة متجانسة.

فمن المهم أن نعلم أن العبقرية دنيويّة بما هى بغض النظر عن كونها طبيعيّة أم مَرَضِيّة، أو حسنة أم سيئة، ويمكن أن تكون وسطًا حاملا لصفة كونيّة أو لمثال من الجمال أو العظمة، وفى هذه الحالة لا يكون من العدل أن نحتقر نتاجها. كما أنه لا يصح احتقاره لعدم انتمائه إلى الفن التراثى ببساطة، وللسبب ذاته لا يجدر بنا أن نتحيز لعمل لسبب واحد هو أنه تراثى أو شعائرى، لو كان قد أسىء صنعه أو انحرف ذكاؤه، ونقول باختصار إن القيم الكونيّة أو الصفات الجماليّة أو الأخلاقيّة يمكن أن تتجلى بشكل عرضى فى مناخ إنسانى، بحيث لا تشكل عائقًا أمامه[9].

ولا بد أن نصر إذن على أن ما يستحق اللوم فى العبقرى الدنيوى الظاهرى ليس إنتاجه بالضرورة، ولكن حقيقة أنه يضع مركزه خارج ذاته فى عمل يحرمه من حقيقة مركزه أو يحتل موضعها. وليست هذه حال العبقرية التى لم تصبغها 'الإنسانية' مثل دانتى أو فيرجيل على سبيل المثال، فقد كان عملهما مركزًا ثريًّا عميقًا 'للعبقرية' بالمعنى المثالى المشروع للكلمة، والمعيار اللازم لهذه العبقريّة هو الحرص على خلاص النفس بقدر الحرص على العمل، وأن العمل يحمل

٩ ولا بد أن نراعى الصيغ الفائقة للموهبة أو العبقرية التى ينتمى إليها عظام الموسيقيين والمسرحيين، كما أن هناك مواهب دماغية مثل هندسة الحاسبات ولعب الشطرنج، أو هى مواهب خيال وحيوية مثل عظام المغامرين، ونذكرها هنا نظرا لطبيعتها الفائقة، حتى لو لم تنتج عملا، ونخرجها بالتالى من سياق موضوعنا.

آثار الخلاص. ولا شك أن معيار الأدب ذاك لن يُستوفى فى كل قصيدة ولا فى كل رواية، ولكنه ينطبق على كل الأعمال التى تتطلب قراءة جمة، وعليها أن تعوض ذلك بالروحانيّة والاستبطان. وعلى كل فنان أو أديب أن يتواصل مع عناصر الحقيقة والنبل والفضيلة إلى جانب رسالته المهنيّة، حتى لو كانت أفكارًا أخرويّة. لكن أغبى تحيز وانحراف يتبدى فى مبدإ 'الفن للفن' الذى لا يمكن له أن يقوم على أى أساس كان.

ولا جدال فى أن ذلك الفن إنسانى فى جنونه بالفرديّة والعمل الذى لا يفرغ، هو المضيعة الكبرى للمواهب والعبقريات، ولا يقتصر المنظور الإنسانى على طرح ثقافة أو عبادة الإنسان human cult، ولكنه أيضًا يدعو بموجب ذلك إلى كمال الإنسان حسب مثال لا يعلو عن مقامه الإنسانى، وهذه المثاليّة المعتادة عقيمة كفكرانيّة أو أيديولوجيّة إنسانيّة تسعى إلى صنع إنسان عبد لا يكلُّ إنتاجه ولا تهمد حركته، وهذه هى ثقافة العبقرية لا كذب. ولن يؤثر المثال الأخلاقى حيث إنه يعتمد على مذاق الحقبة، أو الموضة لو أحببت[10]. فالصفات الإيجابيّة تصبح إنسانيّة عندما تتعلق بما يرقى عن المرء فحسب، أى

١٠ والكمال الإنسانى المزعوم للفن الكلاسيكى والأكاديمى لا يتميز بأمر كلى مُقْنِع، وقد لوحظ ذلك منذ زمن طويل، إلا أن ذلك لم يؤد إلا إلى الوقوع فى تزيد عكسى، وهو ثقافة القبح واللاإنسانية رغم بعض الجزر التى ظهرت عند بعض التأثيريين، فلم تعد كلاسيكية 'كانوفا' أو 'آنجر' تقنع أحدا، ولكن ذلك ليس مبررًا للاعتراف بالفتيشية الميلانيزية فحسب.

تتعالى عن وجودنا، وذلك مثل أن غاية وجود الإنسان ليست فى متناول الإنسان بما هو، فكذلك صفاته لا تمثل غاية فى ذاتها، وليس عبثًا أن يتطلب العرفان الفضائل، فالصفة تصبح مشروعة تمامًا شرط أن تتعلق بواجب الوجود سبحانه لا بمجرد عوارض ممكنة الوجود.

ويظهر التناقض الأولى فى مذهب 'الإنسانية' حينما يختار امرؤ لنفسه مثالاً يرضيه، فكذلك يمكن أن يختار غيره لنفسه مثالا آخر يرضيه، أو قد لا يختار أى شيء كان. والحق أن النزوع الإنسانى اللاأخلاقى قديم قِدَمَ الإنسانيّة الأخلاقيّة ذاتها[11]، فقد تبعث اللاأخلاقيّة النيتشويّة الحميّة الأخلاقيّة فى كانت أو روسُّو، حتى إن الناس لم يعودوا يقولون «إن 'الإنسانية' هى الأخلاقية»، بل صاروا يقولون «إننى الأخلاقية»، حتى لو كانت الأخلاق غائبة عنهم تمامًا.

وقد عبر فولتير عن أمله فى أن «يجلس كلُّ امرئ تحت تينته ويأكل خبزه دون أن يسأل نفسه ماذا فيه»[12]، ويقصد أن يتحرر الإنسان من طغيان العقائد والقساوسة، وينسى أن الرجل الصالح الذى يحلم به لا يربو على حيوانٍ متوحش، وأن الإنسان ليس خيِّرًا

[11] ويمكن للمرء من المنظور التراثى أن يتحدث عن 'شبه الإنسانية hominism' بنية التعديل والتصحيح، حيث إن كلمة 'إنسانية humanism' حمّالة أوجه للأفكار 'الكلاسيكيّة' التى تجبر المرء على إثارة قضية عامة.

[12] أى دون أن يشغل نفسه بما يفوق الطبيعة والأسراريات، أى بالأمور التى لا يستطيع الإنسان العادى أن يفقهها.

بالضرورة، وأن الأمر الوحيد الذى يحمى الإنسان من الإنسان أو يحمى الخيِّر من الشر هو الدين فحسب سواء أكان طاغيًا أم لم يكن، ويقوم الدين بذلك حتى لو اضطر إلى إطلاق بعض شرار الناس على بعض خيارهم، وهو أمر يكاد أن يكون محتومًا، وهو أهون الشرين مقارنة بعالم دون منظومة دينيّة، وهو عالم قد وقع بكامله فى أيدى الإنسان فحسب.

***

وحيث إن موضوع المركز الإنسانى قد ذهب بنا إلى ذكر الإمكانيّة الملتبسة للعبقريَّة، فسوف نسمح لأنفسنا بتصوير الاعتبارات السابقة ببعض الأمثلة الملموسة، ودون أن نرغب فى التورط فى الطرق المسدودة لما كان 'إنسانيًا صرفًا'، وربما كان ذلك خروجًا على عادتنا لكن موضوعنا يجبرنا على ذلك، ويحسن بالقارئ ألا يندهش لو وجد فيما يلى أنه يدخل إلى عالم جديد.

فرغم أن بيتهوفن كان مؤمنًا، فقد كان بالضرورة يقوم فى مرتبة إنسانيّة، وكان بالتالى 'أفقيًا'، ورغم أنه لم يكن فيه ما يعيب، فلا نملك إلا ملاحظة عدم التناسب بين العمل الفنى والشخصيّة الروحيّة، وهو بالضبط ما يسم العبقرية التى تميز بها ثقافة الإنسان، أى النهضة ونتائجها. ولا جدال فى قوة وعمق بعض المقطوعات الموسيقيّة عنده، ولكن باعتبار كل الأمور، فلا نفع فى وجود موسيقى تعمل على الظهور، وتستنفد الإمكانات التى يجب أن تظل

باطنة بحيث تسهم فى اتساع أفق التأمل فى النفس[١٣]، ويكون فن بيتهوفن بهذا المعنى متهورًا وهدامًا، كما هو حال كل التجليات الفنيَّة فيما بعد النهضة[١٤]. ولو قارنا بيتهوفن بعبقريات أخرى فهو 'متجانس' أى 'طبيعى' لو تغاضينا عن غرامه الديميورجى فى استظهار الموسيقى. وهناك سمات تفضح جنون العظمة الكامن فى النهضة، وبالتالى فى المثاليَّة 'الإنسانية' عند بيتهوفن وتابعيه، مثل فاجنر على سبيل المثال، وتجلى جنبًا إلى جنب مع كل ألحان النقاء والجمال. ولا يملك المرء إلا ملاحظة جانب عدم التناسق فى المقطوعة مع إعجابه بالموتيفات والبوليفونيَّة التى تبرزها، فقد يكون لحن أنشودة سماويًّا، أما الأوبرا والسيمفونيَّة فهما تزيُّدٌ فى الطرب. ولا بد من مراعاة أن الانحراف العظيم الذى اتخذ سبيله عجبًا بعد القرن الخامس عشر كان له تأثير أقل على الموسيقى والشعر عما كان له على التصوير والنحت والعمارة، ولهذا، فإن جنون العظمة المترسخ فى الموسيقى الحديثة يتماهى مع الفنون الشكلية للنهضة أكثر من فنونها الموسيقية.[١٥].

١٣ ولو أن 'راماكريشنا' قد استمع إلى السيمفونية التاسعة، وأنه استطاع أن يتفهم لغة موسيقاها، فربما انتابته النشوة الروحية samadhi مثلما حدث له حين رأى أسدًا لأول مرة، أو حين رقصت أمامه فتاة هندية، ولكنا نشك كثيرا فيما إذا كان كثيرٌ من مستمعى بيتهوفن فى قامة 'راماكريشنا'، لذا كانت الموسيقى لا تمتع بأية قيمة روحية ولا أى مبرر اجتماعى، وتصبح واقعيًّا سيفا ذا حدين.

١٤ إننا نجد الموسيقية عند باخ وموزار تجلى فى نقاء بلورى، أما عند بيتهوفن فتعبر عن انهيار سدود وانفجارات، وهذا هو مناخ الكوارث الذى يعجب به الناس.

١٥ يندمج عند بيتهوفن وغيره من الألمان جبروت النهضة برعد قدامى الألمان، ناهيك عن حضور الجانب 'شبه الملائكى' فى الأصول المسيحية.

وبعد أن تحدثنا طرفًا فى الموسيقى، فلننظر فى طرف آخر من الفنون البصريَّة التى تناهزها فى القوة والتفجر، وهو رودان، الوريث المباشر للنهضة رغم بعد الزمن، ورغم أننا لا نقبل مشروعيَّة تعبير ذلك النتاج الجسدانى المعذِّب للطبيعيَّة القديمة، إلا أننا لا نملك إلا الالتفات إلى الأبعاد الصرحيَّة فى فنه، فقد كان فنانو القرن السادس عشر مثل مايكل أنجلو ودوناتيللو وشيللينى، تحدوهم الثقافة الحسيَّة للجسد الإنسانى فى اندماجها مع معنى العظمة اليونانى الرومانى ومنظور وثنى حديث للإنسان[١٦] وليس إلى الله سبحانه.

***

وقد كان إفقار البيئة الإنسانيَّة أحد الأسباب التى أدت إلى ازدهار ثقافة العبقرية فى القرن الثامن عشر. أما فيما سبق من الزمان، خاصة فى العصور الوسطى، فقد كان المناخ دينيًّا وفروسيًّا فى الآن ذاته، وكان محملا بالألوان والألحان لو صح القول. وقد جاء عصر الفلسفة والثورة بحرمان العالم من الشعر الذى يفوق الواقع فى فضاء متصاعد، وحُكِمَ على الناس بأفقيَّة ودنيويَّة وصغار لا أمل فيها، وهو ما يفسر شطرًا من صيحات الاحتجاج والشقاء واليأس، وكذلك الشوق والجمال، ولو أن بيتهوفن أو غيره من المبدعين فى حقل الفن

١٦ إن هناك تشاكلا عجيبا بين يوم القيامة The last judgement لمايكل أنجلو وبين بوابة الجحيم Gate of Hell لرودان، حيث يظهر فى الحالتين جمال الأجساد المعذبة فى مناخ من اللعنة، بدلا من التعبير عن سكينة شواطئ السماء، كما تفعل أرباب الهند والشرق الأقصى المحُبِة. وقد هدأت الطبيعية القديمة عند بورديل ومايلو، فدقة الملاحظة فى الفن لها حقوقها، ولكنها تحتاج إلى عنصر ضابط أو موسيقى لأسلوبها، ولابد للفن من أن يظل مقروءا.

قد عاش فى عصر شَارلمان أو القديس لويس، لكانت عبقريتهم قد اتجهت إلى البطون، ولكانوا قد حققوا الرضا والعزاء، ولارتفعوا إلى مقامات من التحقق بما يشكل غاية الحياة الإنسانيَّة؛ أى إنهم يكونون قد وجدوا مركزهم، أو أحسنوا فى تحقيق مركزهم بتمثيله بشكل يفوق الطبيعة، وقد انخرطت كثير من العبقريات فى خلق عالم باطن كثيف لأنفسهم نتيجة حرمانهم من الحياة الحقيقيَّة التى لها معنى يسمح للمرء بالسعى إلى التحرر، وكان متجليًا بموجب حاجته إلى إظهار نفسه، وقد كان العالم عالمًا من الطموح والعظمة، ولكنه فى نهاية المطاف بلا معنى ولا كفاءة تربو على أدب الاعترافات.

وقد كان ذلك هو الحال عند نيتشه العبقرية البركانيَّة بما هى، فنجد عنده ذلك الظهور الانفعالى لنار باطنة، ولكن بطريقة منحرفة مجنونة، ونحن لا نضع فى اعتبارنا الآن فلسفته التى لا تهم لو فهمت حرفيا[١٧]، بل أعماله الشعريَّة التى يتصدرها 'زرادشت'، وأبرز ما فيه رد الفعل العنيف لنفس عميقة على المناخ الثقافى، وقد كان خطأ نيتشه كامنًا فى إحساسه بالعظمة فى غياب التمييز العقلى، وكان 'زرادشت' صيحة عظمة داستها الأقدام. ومن هنا اكتسب أصالة تقطع نياط القلب، وهى العظمة التى تتجلى فى مقطوعات بعينها وليس كلها، وليست تلك التى تعبر عن شىء من الماكيافيليَّة أو شىء

١٧ ربما كانت تلك الفلسفة صيحة تحذير من تسوية الإنسانية وسفاحها، وهلاك لبنى الإنسان، والحق أنها كانت حربا على طواحين هواء، وغواية من أخطر الأنواع.

من الداروينيّة، أو تلك التى كانت مجرد مهارات أدبيّة. وقد كان سوء طالع نيتشه، شأنه شأن كثير من العباقرة على شاكلة نابليون، أن يولد بعد النهضة وليس قبلها، وهو ما يسفر عن جانب من طبيعتهم، فليس هناك ما هو صدفة فحسب.

وكان ذلك هو سوء طالع جوته كذلك، وقد كان مرهف التوازن فى عبقريته. ونعنى بذلك القول بأنه كان ضحيّة لعصره الذى اتسم 'بالإنسانية' والكانطيّة على وجه التحديد، إذ غذت ميوله نحو الحكمة الشاسعة التى أدت به إلى التناقض، وصار متحدثًا باسم 'أفقية' برجوازيّة تمامًا، وقد كانت فكرة 'فاوست' التى نشأت فى العصور الوسطى كأسرار، قد انتهت فى القرن التاسع عشر فى التدله بحب الإنسان، تاركة ذروة الختام تنبثق من تحت وعى الشاعر المسيحى، دون إمكان التعويض عن المناخ الكانطى والاسبينوزى فى العمل[١٨]. ولكن لا شك أن هناك اتساعًا عظيمًا فى جوهر جوته الإنسانى، وهو أفق يتجلى فى سعة عقله وكرمه[١٩]. وكذلك حين يجعل من نفسه 'وسيطًا' للنفس الجمعيّة فى ألمانيا العصور الوسطى، فتستمر

١٨ فالشاعر يؤمن باللطف المخلِّص للحب الإلهى، والذى يوهب «لمن يكدح بلا كلل نحو الله سبحانه Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen»، وهو تفاؤل أخروى يندمج بطريقة غريبة مع توكلية القرن الثامن عشر من ناحية، ومن ناحية أخرى بالمعرفة الجوانية الهرمسية والقبالية، حيث يتوه المعنى فى التأويل بلا جدال.

١٩ نجد الصفات ذاتها فى 'شيللر' بانحراف طفيف فى التركيز، ولا يصح أن يتهكم الناس على هذا الشاعر ومثاليته الحركية، وهو ما صار تقليدًا فى عصرنا الحاضر، فقد كان فيه حقا تعالٍ أخلاقى أصيل وحساسية للعظمة، وهو ما يتضح بجلاء فى أشعاره القصصية.

فيه الغنائيّة الدافقة فى شعر والتر فون دير فوجلفيدى، كما لو أن الزمن قد توقف.

وهناك نوع إشكالى من الموهبة لا يزال ضالاً عن حقيقة إيمانه، ألا وهو الروائى، فقد كانت الروايات فى العصر الوسيط تستقى من إلهام الأساطير والمثل الدينيّة والفروسيّة، وقد صارت منذ حقبة معينة أشد دنيوية[٢٠]، حتى إنها هبطت إلى زيف الفصاحة والسطحيّة. وبدلاً من أن يعيش الروائيون حياتهم، فإنهم يعيشون حياة شخصياتهم الخياليّة، فقد عاش كل من 'بالزاك' و'ديكنز' و'تولستوى' على هامش أنفسهم، وضخوا دماءهم فى أشباح، وحضُّوا قراءهم على حذو حذوهم، وتضييع أعمارهم بدفن أنفسهم فى حياة الآخرين، رغم أن الآخرين لم يكونوا أبطالاً ولا قديسين ولم يوجدوا أصلا. ويمكن أن تنطبق تلك الملاحظات على كل ما فى عالم الأوهام الذى يسمى 'الثقافة'، والذى أغرقه أفيون الأدب والأغانى الحالمة والخفاشيّة التى لا مبرر لوجودها، ويعيش الناس على هامش الحياة الطبيعيّة ومطالبها بعيدًا عن 'الأمر الوحيد الذى يحتاجون إليه'. وقد كان لا بد أن تنتهى ثرثرة الروائيين و'الشعراء

٢٠ كان 'سيرفانتيس' استثناءً ولكنه لم يكن الوحيد فى ذلك، من حيث إن عمله كان حاملا لعناصر فلسفية ورمزية تعيد شكسبير إلى الذهن، أما المسرح فهو أقل إشكالية من الرواية، ولو كان ذلك بموجب طبيعته المنظومية وتوفيره للوقت. ونجد أن مسرحيات 'كالديرون' تسهب بعض الشىء فى سرد أسرار العصور الوسطى، وتقوم بدور تعليمى وروحى على طريقة التراجيديا القديمة التى كان التطهر catharsis هو القصد منها.

الملاعين poetes maudits'، ومبدعى الأوبرات السامة، والفنانين التعساء جميعًا فى القرن التاسع عشر إلى وثنيَّة وطرق مسدودة باليأس والقنوط. ولم تكن الحرب العالميَّة الأولى[٢١] بالنسبة إلى 'الزمان الجميل belle epoque' إلا مثل غرق السفينة العملاقة تايتانيك بالمجتمع الأنيق المتدهور الذى كان على متنها، أو كما لو كان سجن ريدنج جول عند أوسكار وايلد على سبيل التشبيه.

***

وقد كان شأن أوسكار وايلد شأن الكتّاب الآخرين فى قصصه[٢٢]، والتى كنا نفضل قراءتها فى سياق مختلف عما وردت فيه، ولكن يمكن القول بأن الجمال دائمًا ينم عن قطرة ندى سماويَّة للحظة فحسب، وعندما يتأمل المرء فيه بعدًا أسراريًّا، لم يكن مفهومه للجمال فيه سوى ظلال طلاء لامع، فإنه يشفق على الكاتب ويأمل أن ينقذه من جانبه السطحى المظلم[٢٣]، ولكن يمكن أن يفترض المرء أن تحوله فى محنته بعد تجارب مريرة كان لقاءً مع الرحمة. ونشعر الشعور ذاته حيال كثير من الحالات المشاكلة، حين يطفو الأسى والأمل على الشعور بالضيق.

ونجد بين الحالات الكلاسيكيَّة للفرديَّة وتحطيم الذات الشاعر ليناو،

٢١ والتى كانت الحرب العالمية الثانية مجرد استمرارية لها واستجلابا لنتائجها.

٢٢ وأفضلها ما كان شعرا لا رواية، وهى قصائد نثرية مستلهمة من قصص شعبى ينطوى على غرض تربوى، ويمكن القول بأن 'أندرسون' لم يكن يحتكم على مقدرة 'وايلد'، ولكنه كان يفضله بروح الطفولة.

٢٣ أو أن ينقذه من نفسه، حيث إنه كان تجسيدًا لمسار المأساة أو دورتها الكاملة.

وهو نصف ألمانى ونصف مجرى، والذى يجسد دراما النرجسيَّة التشاؤميَّة المغرقة فى الكآبة والجنون، ومثل تلك الحالات لا موضع لها فى مناخ تراثى دينى، شأنها شأن الظاهرة العامة لثقافة تدَّعى أنها غاية ذاتها. ولا جدال فى أن الحزن له جماله عندما يثير لواعج الحنين التى تحملنا إلى ما وراء نفوسنا حتى تطهرنا، كما أنها توحى بشواطئ بعيدة عن ضيق أحلامنا الأرضيَّة الذى يخيب الأمل، كما يتبدى فى غنائية 'الحياة الجديدة vita nova'. وللحزن الحق فى أن يُعزى إلى أنشودة 'أورفيوس'، ولكن ليس إلى غناء السيرينيات[٢٤].

وهناك أيضًا مصورون تعساء مثل 'فان جوخ' و'جوجان'، وهم أصحاب قيم معينة لا تنكر، وإلا لما كان هناك داع لذكرهم، ولكنا نجد عندهم كذلك فضائل جزئيَّة تفتقد التمييز والروحانيَّة من بعض الأوجه على الأقل رغم وجاهة أساليبهم[٢٥]، ولكن ما يهم هنا ليس قيمة أسلوب تصويرى أو آخر بقدر المأساة التى دهمت أناسًا أذكياء باعوا أنفسهم لنشاط إبداعى لم يطلبه منهم أحد ولا يحتاج إليه أحد، وأصبح شأنهم شأن من صنع دينًا من فن فردى، واستشهد من أجل

٢٤ لهذا قال القديس 'فرانسيس السالى' «إن القديس الحزين لقديس بائس حقا» وقد كان يفكر حينها فى الحزن الذى يطغى على الفضائل الدينية، وناى 'كريشنا' صورة التعالى وليس الهبوط، والشوق إلى حلاوة الخلاص لا اللعنة.

٢٥ لا يصح أن ينسى الفنان أن اختيار الموضوع جزء لا يتجزأ من الفن، رغم أن المحدثين لن يسلموا بذلك، وأن الموضوع ليس مجرد 'تلخيص' للعمل كما يتصور بعض الحمقى، ولكنه سبب وجوده. والحق أن موضوع رسامى الشخصيات غالبًا ما لا يكون فيه ما يستحق التعبير، ومن حسن حظ رسامى المناظر أنهم قد تجنبوا الوقوع فى ذلك الفخ.

غاية لا تستحق العناء.

إننا نجد فى كل الفنون عبقريَّة تتوهج ثم تحترق فى عمل واحد مثل الألعاب الناريَّة، وربما عملين أو ثلاثة ولدت من لحظة إلهام واحدة. وهذا هو حال 'بيزيه' وسيط الريفيَّة الأسبانيَّة لو جاز القول، أو هو وسيط الرومانسيَّة المأساويَّة فى مصارعة الثيران، والتى ترجع فى نهاية مطافها إلى بطولة الفروسيَّة وغنائيَّة 'التروبادور'، وعز أن ينتبه مستمعوه إلى ذلك.

ولنعد إلى الأدب فى أقل جوانبه جاذبيَّة عند 'إبسين' و'ستريندبرج'، وهما نموذجان لموهبة ترغب فى التحدث بلسان موضوع متزيد يصل فى قمته إلى الفردية والفوضويَّة. وقد كان القرن التاسع عشر ينظر إلى الأصالة التى من هذا النوع كلقب من ألقاب النبالة «وبعدى فليأت الطوفان». وهذا النوع من الموهبة، أو قل العبقرية لو شئت، يجبر المرء على تصور أطفال يلعبون بالنار، أو مثل تلامذة السحرة عند جوته، والذين يلهون بالدين والنظام الاجتماعى والاتزان العقلى طالما حافظوا على أصالتهم، وهى أصالة تفصح عن سذاجة تامة، فليس هناك ما هو أكثر سذاجة من الموضة مهما كان ضجيجها وعجيجها.

ونلتقى هنا بملاحظة مستقلة عما سلف، فليست غايتنا أن نطرح أطروحة فى الفن ولا فى الأدب، ولا مسوغ للتساؤل لماذا لم نذكر عبقريات بارزة بعينها مثل 'فيكتور هوجو'، ولو كنا لم نتطرق إلى

ذكر ذلك المتحدث المتعاظم بلسان الرومانسيّة الفرنسية، فذلك لأن شخصيته ومصيره لا تستدعيان تعليقًا من جانبنا، وقل مثل ذلك عن كل المشاهير من أمثاله، ولن نضيف شيئًا لو أننا قلنا إن مؤلف 'شرقيات Orientales' يعيش فى نتاجه فحسب، ثم إنه ينفخ ذاته حتى يتصلب فى انعكاساتها الانفعاليّة، فى حين يغلق على قرائه فى أفقيّة كثيفة محبطة، ليلقنهم أفكاره الزائفة عن العظمة 'الإنسانية' أو عن العظمة بما هى، والناتج الطبيعى لذلك أن 'الإنسانية' عندما تصبح 'إنسانياتيّة humanistic' تنطوى على فكرة زائفة عن الشقاء الإنسانى، والذى يحرص الناس على ألا يدركوا بعده الأخروى، وهى فكرة تنفتح على الغوغائيّة، وهو يعلم بالتجربة أن المثاليّة المنتفخة والصغار الأخلاق يسيران جنبًا إلى جنب بين أولئك الذين يحملون راية 'الإنسانية'، وعلى الأخص على المستوى السياسى.

ورغم ذلك فقد عاشت تلك العبقرية و'الثقافة' الدنيويَّة الواهنة قرنين فحسب، بعد أن بدأت فى منتصف القرن الثامن عشر لتموت فى منتصف القرن العشرين، حين انفثأت بعد أن استهلكت ذاتها كشرارة ألعاب ناريَّة فى القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذى اعتقد أهله أنه دائم سرمدى، وقد هلك نشطاؤه وجماهيره معًا.

ولا شك أن هناك من سيدفع بأن زخم الثقافة سيستمر فى الكتّاب والفنانين الجدد أيًّا كانت قيمتهم، وذلك صحيح فيما عدا أن الثقافة قد تغيرت، ولم تعد تعيش على الذكريات.

***

والنتاج الفلسفى قطاع إشكالى بوجه خاص فى الثقافة ’الإنسانية‘، حينما تخوض الادعاءات والطموحات اللادينيَّة فى شئون الحق الكلى، وهو أمر بالغ الخطورة، حيث يكون السعى إلى الأصالة من أوخم الخطايا، وبعيدًا عن حقيقة أن المرء لا يصح أن يخلط بين المهارة والذكاء، فإن الذكاء موجود فى كل أين. والحق أن أقل الفلاسفة شأنًا يستطيع أحيانًا أن يدفع بأمور معقولة، وبصرف النظر عن هذا الجانب من السؤال، فإن الذين يتأهلون لكى يصبحوا ’مفكرين‘ ليسوا دائمًا من يعرفون كيف يفكرون، وأن هناك أناسًا يشعرون أنهم ملزمون بالتفكر لأنهم لا يعلمون ماذا يترتب على هذه المهمة.

أما عن المذاهب، وهو منظور مختلف تمامًا، فعلى المرء أن يعرف أن الفلسفات الدنيويَّة تستفيد أحيانًا من الظروف المخففة التى نشأت عن تهافت الفكر المعاصر وأدب الاعترافات، والتى تثير الشكوك وردود الأفعال. وهكذا يصير الفلاسفة ضحايا بالمدى الذى يخلصون به للفلسفة، فحقائق الحكمة الخالدة التى تجاهلها جمهور الفلاسفة تتطلب أحيانًا من الروح الإنسانى أمورًا تحل محلها، وهذا يفسر شقًّا من الظاهرة الكليَّة للفكر الحديث، ولكنه أكثر جوانبها احترامًا واستحقاقًا للعذر[٢٦].

٢٦ ولو نحينا الإهمال الذى يستوجب اللوم فى حالات ’المفكرين الأحرار‘ على سبيل المثال، فليس كل الناس على استعداد للخوض فى مداخل ومخارج الفكر المدرسى، وخاصة إن الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية لا تقبل بها، وهى كنيسة تراثية صرفة، كما لا يَقبل بها

لكن هناك أيضًا إضافة إلى كل ذلك تلك التغيرات الدائمة للفكر الدنيوى، والتجديد الروحانى عند 'مين دى بيرين'، ناهيك عن امتدادات الثيوزوفية القديمة عند 'سان مارتان' و'بادر'، وبشكل جزئى عند 'شيللر'.

ولنعد إلى فيضان أدبيات الفلسفة، والحق أن الجدل الهيجلى ينطبق عليها، فإن أخطر التناولات التى يمكن أن نوجهها للمسار العام 'للمفكرين' هو عجز البصيرة فى إدراك الحق، وبالتالى عجز حاسة التناسب أو قصر النظر، وقلة الاحترام التى يتناولون بها أعظم المسائل التى يمكن أن يدركها الذكاء الإنسانى، والتى أجابت عليها قرون وألفيات من الوعى الروحى.

وربما كان يجدر بنا أن نذكر فى هذا السياق ظاهرة مقلقة قلَّ طرحها، ألا وهى الفيلسوف، أو من يسمى فيلسوفًا، ويتصور أنه قادر على دعم أطروحته المنحرفة بالروايات والمسرحيات، واختراع قصص منحرفة يبرهن بها على أن اثنين واثنين تساويان خمسة، والحق أن هذا من سمات العقليّة التى لا ترى العبث فى الذكاء الذى ينكر العقل المُلهَم، كما لو كان عليهم أن يقلبوا منطوق المقولة الديكارتيّة «أنا أفكر فأنا موجود cogito ergo sum» إلى «أنا موجود فأنا لا أفكر».

ومن الطبيعى أن يترادف إيمان المفكر مع إحساسه بالمسئوليَّة، فليس فن التفكير مشاكلا لبهجة الحياة المترفة، فمن يريد أن يعرف كيف يفكر

البروتستانت الذين حصروا أنفسهم فى الكتاب المقدس فحسب.

عليه أن يعلم كيف يموت[٢٧].

***

إن هناك جانبًا من 'الثقافة البرجوازية' يكشف عن صغارها بأجمعه، وذلك هو جانب الروتين التقليدى وابتسار الخيال، أى اللاوعى والغرور، فلم يطرأ عليها للحظة واحدة أن تساءلت «أى منفعة فى ذلك؟»، ولم يتساءل كاتب واحد عن جدوى كتابة قصة بعد كل تلك القصص، ويبدو أنهم يكتبونها لمجرد أن غيرهم فعل الشىء نفسه، ولأنهم يتساءلون لماذا لا يكتبونها ولماذا لا يتمتعون بالمجد الذى تمتع به آخرون؟[٢٨] وهى حركة دائبة لا يوقفها إلا كارثة، أو قد يكون أمرًا أقل مأساويَّة مثل اختفاء القراء، فليس من شهرة إلا ولها جمهور كما نوهنا سلفًا[٢٩]، وهذا ما حدث بقدر ما، فالكتّاب الذين بدت سمعتهم أمرًا مؤكدًا فى الماضى لم يعد يقرأ لهم أحد، فالجماهير لها احتياجات أخرى من الموارد والملاهى أيًا كان إسفافها، فتراكم الثقافات يعنى انعدامها، وسيطرة جنون اقتلاع المرء لأصوله ونسيان مصدره.

إن أحد الأسباب الذاتيَّة لما يمكن أن نسميه 'الروتين الثقافى' هو أن الإنسان لا يحب أن يضيع منفردًا، ولذلك يبحث عن شركاء له فى جحيم مشترك، وهذا هو دافع ظهور ثقافة دنيويَّة سواء بوعى

٢٧ قال الكاتب فى سياق آخر «أن يكون المرء موضوعيًّا هو أن يموت بعض الشىء».

٢٨ قال بالزاك «... لكى يكون المرء شهيرا ومحبوبا».

٢٩ وقد تعلق ليون بلوى بخط حياة الأديان فى كتابه، ولكن خياله لم يتجاوز العالم المغلق للأدب، وكان مضيعة للوقت بالنسبة إليه أن يعارض زملاءه وشركاءه. فالعقائد الدينية ليس لها إلا أثر باهت على قوة الخيال، وذلك أيضا من نتائج الإنسانية.

أو بدونه، ولكنه ليس دافعًا بريئًا، فالإنسان يحمل فى أعماق ذاته غريزة غاية وجوده ورسالته، وغالبًا ما اتهمت الحضارات الشرقيّة بالعقم الثقافى، بمعنى أنها لا تتضمن تيارًا مستمرًّا من الأدب والفن والفلسفة، ونعتقد بعد ما تقدم أنه لم يعد هناك موجب لعناء تفسير هذه المسألة.

وقد صار جنون التغيير أحقر من مجرد التقاليد التى تفتقد الخيال بما تتضمنه من الخيانة، أى 'إحراق المرء لما يعبد' أو 'عبادة المرء لما أحرق' فى أحوال أخرى[٣٠]. فقد تواترت الروايات الكلاسيكّية والرومانسيّة والواقعيّة والطبيعيّة والرمزيَّة والنفسيّة والاجتماعيّة وغيرها. والغريب فى كل ذلك أن المرء لا يفهم فى كل مرحلة جديدة ما كان قد فهمه من سابقتها على خير وجه، أو أن يدعى أنه لم يعد يفهمها خوفًا من أن يُتَّهم بالتخلف. والحق أن المرء يضطر فى سياق 'الثقافة' إلى تذكر 'راسين'، و'كورني'، و'موليير' الذى كان فكاهيًّا على الدوام، و'باسكال'[٣١]، كما يضطر إلى قبول 'لافونتين' و'بيرو' من أجل أعمالهم للأطفال، ولكن قليلا من الناس قد عرفوا 'لويز لابيه' الذى ضاهت سوناتاته الشعريَّة سوناتات 'بيترارك' و'مايكل أنجلو' و'شكسبير'، وإلا ما تجشم 'ريلكه' عناء ترجمتها، وقد جعل منها قطعة من عيون الأدب.

٣٠ هذا بالضبط هو ما أدت إليه النهضة فى 'إحراق' رمزية العصور الوسطى و'عبادة' الآثار التى تتسم بالطبيعية.

٣١ كان 'باسكال' الفيلسوف الوحيد الحقيقى الذى ظهر فى فرنسا منذ عصر النهضة.

ولا شك أن المرء يمكن أن يُرهَق من شيء قد انشغل به طويلا، أو من شيء انشغل به بشكل سطحى، ولكنه لا حق له فى احتقاره، خاصة إذا لم يكن هناك ما يدعو إلى الإرهاق أو الاحتقار، فالإرهاق علامة على انحراف العقليّة، أما الميل إلى التعسف والتهكم فناتج عن الضَّجَر سواء أكان ذلك حقًّا أم باطلا، وما علينا إلا أن نشغل أنفسنا بشيء آخر، وليس هناك سبب يدفع إلى البخس، فمن درس أرسطوطاليس طويلا يمكن أن «يذهب ليلعب الكمان». والحق أن «العالم يحب أن يُسَوِّدَ ما كان أبيض، ويمرغ الثمين فى التراب ...» كما قال 'شيللر'.

***

وفى حين تجلت الآداب والفنون التراثيّة بكل صيغها وتنوعها فى معيّة واحدة باختلاف تركيز عناصرها حسب الحقبة التى تتجلى فيها، فإن الصيغ الثقافية للغرب بدءًا من عصر النهضة قد تجلت فى تتابع «يقفو بعضه أثر بعض»، فى طريق يغص بالتكفير الشائك والفخر الزائف، وكانت الغربة الإثنية العميقة هى السبب، أى عدم المقابسة بين الأوروبيين بعضهم بعضًا، وبين الآريين والروح الساميّة من ناحية، والعقليات الرومانيّة والألمانيّة من ناحية أخرى، وهو حال يناهز ما يسميه الهندوس 'خليط الطبقات'، بفارق أن العناصر المكوِّنة فى الغرب ليست منظوميّة، ولكنها يائسة شريدة ببساطة، حيث إن الغرب كان أكثر فرديَّة من الشرق.

وقد كانت إحدى السمات التى صبغت الثقافة الغربيّة منذ نهايات

العصور الوسطى وما أعقبها، ما يبدو ميلا إلى الأنثوية، وقد ظهر فى أزياء الرجال فى الطبقات العليا وخصوصًا بين الأمراء على شكل ما يبدو اهتمامًا بإرضاء النساء، وهى علامة ذات مغزى، فى حين أن الحضارات عمومًا تتميز بالحساسية الخيالية والانفعاليّة، وهذا الميل الجسدانى تعبير عن شطحة تضرب بعيدًا، بحيث تتحول نفس الإنسان إلى الدنيويَّة بدلا من البطون فى الذات، وقد كان السبب العميق فى ذلك هو ما قاله 'تاكيتوس' إن الألمان يحترمون المرأة، ونحن نشاركهم هذا الاحترام من ناحيتنا، إلا أن تلك السمة الطبيعيَّة الفاضلة كان يصح ألا تؤدى إلى إشكاليات، ما لم يكن هناك عامل قصرى آخر، ألا وهو الانقسام الذى حدث فى الكنيسة بين الكهنة والعامة، وقد أدى ذلك الفصل إلى أن ينمو مجتمع العامة فى إنسانيّة منفصلة، وتزايد إيمانهم بأن لهم الحق فى الاستمتاع بالدنيا، وهو الأمر الذى لعبت فيه المرأة دورًا قياديًّا سواء رغبت أو كرهت[٣٢]، ونحن نذكر هذا الجانب من الثقافة الغربيّة لنفسر نمطًا

٣٢ قد كان الصدر العارى فى أزياء النساء الذى انتقده دانتى علامة على أوتوقراطية العامة والدنيوية التى تمخض عنها، وهى نقيصة من منظور الزهد المسيحى وفى شرائع الأديان السامية، والتى لا تفرق بين الكهنوت والعامة حيث إنها تجعل القداسة فى الأمة ككل، وليست ظاهرة التجرد هى ما يثير العجب، فهى مشروعة فى الهندوسية وغيرها، ولكن واقعة حدوث الظاهرة فى مناخ مسيحى هى ما يثير العجب، وقل مثل ذلك عن ظهور أعضاء الذكورة فى أزياء الرجال فى أواخر العصور الوسطى. ويمكن القول بأن بلاهة أزياء العامة كانت نقيضًا للمبالغة فى احتشام الأديرة، وأن التباعد بينهما علامة على خلل فى الاتزان يتجلى فى كل الموجات التى يثيرها. إن المهراجا المتشح باللآلئ فى الهند يختلف عن اليوجى الملتحف بالرماد، إلا أن كليهما من 'الصور الربانية'.

مظهريًّا حساسًا للعبقريَّة. ولا ننسى أن نضيف أن كل ذلك ينتمى إلى سر حواء، وليس إلى سر مريم عليها السلام التى تنتمى إلى 'مايا' المتعالية.

***

ولا بد للمرء من أن يتخذ موقفًا حيال التحيز القائل بأن العباقرة ومن ضمنهم المثقفون هم بالضرورة أذكياء، وأنه يكفى أن يكون 'أينشتين' عبقريًّا فى الرياضة كى يكون ذكيًّا فى مجالات أخرى، مثل السياسة مثلا، وهو ما لم يحدث فى الواقع، فهناك عباقرة فى مجال واحد فى حين تتدنى موهبتهم فى مجالات أخرى، والأمثلة على العبقريات المتشظية الأحاديَّة بلا تماثل ولا تناسب بما هى إلا أولئك الكتّاب والفنانون على كثرتهم، والذين يعوضون تميزهم المبدع بسمات تافهة أو بسمعة سيئة. ولو كان المرء فى دنيا طبيعيَّة لما كان له حاجة بإبداعهم، ولا بسمومهم الخفيَّة التى يبعثونها وينشرونها فى جُلِّ الأحوال، وليس فى كلها، فهناك دومًا إمكانيَّة ظهور 'وساطة' كما نوهنا سلفًا.

فقد نرى بين مختلف العبقريات ما يمكن أن يكون 'ذكاءً متوهجًا'، وليس له صلة بحقائق الميتافيزيقا ولا بالحقيقة الأخرويَّة، وتعريف الذكاء المتكامل أو الجوهرى الكفء بالضرورة هو التوازن 'الرأسى' و'الأفقى' للسماء والأرض، وهو وعى لا دخل له بحاسة التراتب ولا التناسب، وليس ذكاءً على الحقيقة، وليس إلا انعكاسًا للذكاء على مرآة العقل فحسب، ونحن راضون بأن نسميه 'ذكاءً' بمعنى نسبى

وعرضى تمامًا، فقد يكون التميز الإنسانى قابلا للتطبيق فى مسرح محدود، ولكن النشاط العقلى تمييز لا يزال، ويمكن على عكس ذلك أن يفتقد إنسان ذكى الروح الذكاء على مستوى الأمور الأرضيَّة، لكن ذلك لأنه لا يستطيع أن يقهر نفسه على الاهتمام بها[٣٣].

ولنعد إلى الشعراء، حيث يستحيل إنكار أن مسرحيات مونترلان ذكيَّة بطريقتها بلا مراء، ولكن واقعة أن كاتبها كان غريب الأطوار وبالغ التناقض[٣٤]، ونادرًا ما تحلى بالتميز خارج نطاق فن الدراما، هو ما يصور نسبيَّة 'الذكاء الإنسانى' ومخاطره، ولا يصح أن ننسى فى هذا السياق دور الكبر الذى يَحُدُّ الذكاء، حتى إنه يذبحه فى نهاية المطاف، ويدمر وظائفه الجوهريَّة، فى حين يسمح للآليات السطحية[٣٥] أن تظل عرضيَّة كما لو كان على سبيل السخرية.

ويجوز أن نعبر عن رأينا فى سياق الأفكار ذاتها دون أن نتطرق إلى الكِبْرِ، فقد كان من قبيل الذكاء المفرط عند اليونانيين ومن جرَّ جرَّهم

٣٣ ليس من قبيل المبالغة القول بأن بعض الناس يعتقدون أن أذكى الناس قاطبة هم من فازوا بجائزة نوبل فى الطبيعيات، ونسلم بهذه الأخطاء الشائعة نظرا للعذر فى قول أمرٍ قد يكون حقيقيًّا.

٣٤ هذا للقول بأن الجانب المتدنى فى شخصيته كان نقيضا للجانب الأرستقراطى منها، مثل 'هاينى' الذى ناقض فيه الجانب التهكمى جانبه الشاعرى، وليست المشكلة فى الحالتين هى القطبية المزدوجة، ولكنه العداء بين القطبين.

٣٥ إن معنى وغاية الحياة الإنسانية هى التقديس الذى لا يكون الإنسان بدونه إنسانًا، فالفردى الذى يقول «ليست الحياة جديرة بى» أو يخطر له ذلك ويرفض أن يتعرض لمحنة، فى حين أن على كل إنسان أن يقول «لست جديرا بالحياة»، ويرضى بالمحنة حتى يكون أهلا للحياة، فالإنسان الجدير بالحياة جدير بالرب، ودون أن نتغاضى عن أن 'الله هو كرامتنا' التى تعبر عن علاقة أخرى.

أن يجسدوا الجسد الإنسانى بكل عرضياته، ولكن الناظر من مقام أكثر أصوليّة لن يرى من الذكاء أن يتجشموا ذلك العناء وأن يهملوا الصيغ الأخرى للتوازن كما فعل الهندوس والبوذيون، فالذكاء بما هو ليس إلا حاستى التراتب والتناسب كما نوهنا سلفًا، ويعنى بدهيًّا حاسة المطلق وبنية القيم التى تترتب عليه.

***

والأمر هكذا، فليس الذكاء متماهيًا بالضرورة مع أى من الكفاءة فى نطاق مخصوص ولا مع ظاهرة العبقرية. وهناك خطأ فى التقويم لا بد من دحضه يتجلى فى جنون رؤية العبقريَّة حيث لا عبقريَّة، وهذا من قبيل خلط العبقريَّة بالإسراف والتحذلق والسخرية والوقاحة، وحتى إنه يبحث عن شىء يعبده بعد أن فقد الله عز وجل، أو هو عبادة النفس فى انعكاس اصطناعى وهمى، أو هو مجرد الافتتان بالرذيلة والظلام.

وليس أسهل من أن يكون المرء 'أصيلاً' بفضل مطلق زائف، وأسوأ من ذلك حين يكون ذلك المطلق سلبيًّا، فالهدم أسهل من البناء. و'الإنسانية' هى هيمنة الأفقيَّة سواء أكانت من قبيل السذاجة أم الفحش، وحيث إنها، بناء على الحقيقة ذاتها، كفر بالمطلق، فهى باب مفتوح لجحافل من المطلقات الزائفة، وغالبيتها ما تكون منحرفة سلبيَّة هدامة. وليس من الصعب أن يكون المرء أصيلاً بتلك النوايا وتلك الوسائل، وكل ما يلزمه خيال كليل. ويجدر بنا ملاحظة أن الانحراف يتطلب خططًا فلسفيَّة وأخلاقيَّة لتدمير

النظام الطبيعى للأمور، وقل مثل ذلك فى الأدب على مستوى يبدو لا ضرر منه، ولكنه يضمر كل ما يرضى التطلعات المريضة، أى كل التعلقات الوهميّة والغليظة والأسيفة والظلاميّة، أى الإبليسيّة التى تعين على السقوط فى المبالغة والانحراف، وهذا هو جانب الشر فى الرومانسيّة. وقد استغنينا عن ذلك الذُّهَان الظلامى دون خشية من أن نبدو كالأطفال، ولا أن نهتم بأن نبدو 'بالغين'، واكتفينا بقراءة Snow White و Sleeping Beauty.

و'الواقعية' فى الأدب منحرفة حقًّا، ذلك أنها تتغيا اختزال الحقيقة إلى أحقر عوارض الطبيعة أو المصادفة، بدلا من أن ترجعها إلى أصل مثالها، ومن ثم إلى الغاية الربانيّة، أو إلى الجوهر الذى يمكن أن يدركه الإنسان الطبيعى بلا صعوبة، وهو ما يشعر به كل الناس فى الحب، أو فى الظواهر التى تثير الإعجاب، وهذه حقًّا هى رسالة الفن، وهى أن يزيح القشور ويقطِّر المادة حتى يستخرج جوهرها، وليس النبل والشرف إلا ميلاً طبيعيًّا لهذه الخيمياء على كل المستويات.

أما عن المعارضة فى مستوى الأيديولوجيات، فمنها الخبيثة السلبيَّة بوضوح رغم أقنعتها، ومنها أيضا ما كان ظاهرها إيجابيًّا بدرجة أو أخرى، وكانت على حقيقتها قصريَّة وسامَّة ومخربة، مثل القوميات والعصبيات النرجسيَّة، وجُلُّها إن لم تكن كلها عابرة زائغة البصر قصيرة الدوام، وأسوأها جميعًا ما كانت مثاليّة زائفة تحتوى الدين

وتسخره.

ولنعد إلى مسألة 'الأصالة' التى تناولناها سلفًا، إن الفن بأوسع معانيه تبلور لقيم مثاليّة، وليس نسخًا لظواهر الطبيعة أو مظاهر النفس، ولذلك اختلف معنى مصطلحى 'الواقع' و'الواقعية' فى الفنون عن معناهما فى العلوم. فالعلوم تتناول الظواهر بالملاحظة والتسجيل دون إهمال العوارض الحادثة، فى حين يتناولها الفن بتجريد الذهب عن 'التراب الخام'. ولا يمكن للأصالة الإيجابيّة أن تنبع من رغباتنا، فهى تنبثق من مزيج من مناخنا الثقافى وشخصيتنا المشروعة، وهو مزيج يحمل إمكان تحقق المثالات، ويميل بطبيعته إلى تحقيقها. أى إن الفن إلهام Revelation وسعى Quest فى أنفسنا وفى الآفاق.

***

وعلى الطرف الآخر من العبقرية التى يجلها الناس، نجد العبقريَّة الحقة التى لا يرونها، وأحد أمثلتها من المشاهير أبراهام لنكولن، وهو الذى تدين جلُّ شعبيته إلى الذين اتخذوه ولا يزالون يتخذونه تجسيدًا للمواطن الأمريكى المتوسط بقدر الإمكان، فقد كان عبقريًّا بلغ ذكاؤه وقدرته ونبله شأوًا بعيدًا عن آفاق التوسط[٣٦].

وهناك حالة عبقريَّة غريبة أخرى هى غاندى، ذلك أنه يبدو كما لو

٣٦ كان أول صوغٍ لشعار 'نثق فى الله In God We trust' فى عهد إدارة لنكولن، وجعل من عيد الشكر عيدا قوميًّا. ونود لو ذكرنا فى هذا المقام رجل دولة آخر هو 'تشيانج كاى تشيك'، والذى حض أتباعه فى نهاية الحرب الثانية على ألا يكرهوا اليابانيين، وكان ذلك إشارة غير معهودة للسلام والشجاعة وليس فى حد ذاتها فحسب، بل لأنه ليس هناك شعب يستحق الكراهية مع مراعاة الطبائع البشرية والأحوال.

كان على مشارف القداسة، أما من الناحية العمليّة، فقد كان قديسًا بالفعل من المنظور التراثى الصرف، ولا زال السؤال مطروحًا، فتؤخذ عليه آراؤه 'التحرريَّة liberal' والتولستوية، ولكنه لم يكفر بالفيدا ولا بنظام الطبقات، وتُذكر له ممارسة التسبيح 'جابا يوجا japa-yoga' التى يعتبرها التراث برهانًا صحيحا على الإيمان، ولكنها لا تعنى القداسة بما هى. ونحن نسجل الظاهرة دون أن نبغى حسم السؤال بشكل منضبط، فما يهمنا هو أن لدينا الآن إمكانيَّة تتجلى فى الحقبة الدوريَّة التى نعيشها، وهى حقبة التلبيسات والتناقضات والاستثناءات. ولو سلمنا بأن غاندى لم يؤسس شيئًا بمعنى الكلمة، ولم يكن له تلاميذ، فسوف نرضى بترك مسألة مدى روحانيته[٣٧] بلا جواب.

وتسمح لنا مسألة العبقرية الطبيعيَّة التى لم تتشكل بأى من سوءات الثقافة أن نعبر عن الاعتبارات التالية فى سياقنا هذا، فالأطروحة العنصريَّة التى تقول إن العرق الأبيض ومن ضمنهم الأوروبيون أكثر عبقريَّة من باقى الأعراق تفقد كثيرًا من معناها على أقل تقدير فى ضوء ما أوردنا عن 'الإنسانية' ونتائجها، ذلك أن من الثابت أن الامتياز الباطنى ليس ورمًا ولا انحرافًا. إلا أننا حين نتفكر فى العبقريَّة فى إطار جوانبها الطبيعيَّة والمشروعة فإن لنا الحق فى

٣٧ ولكن مع إصرارنا على أن العامل الذى أشرنا إليه لتونا، وهو أن غاندى لم يقم بوظيفة المرشد الروحى، فإن 'احتمالنا' هذا لا يصح أن يُتَّخذ بابا لأى خروج عن الأصول.

التساؤل ما إذا كانت هذه الظاهرة تترى بين من لا يكتبون بناءً على حقيقة أنهم لا يحتكمون على أمثلة يقدمونها، ونجيب بلا تردد بأن العبقريَّة تكمن فى الطبيعة الإنسانيَّة، ولا مناص لها من التحقق أينما وجد الإنسان. والواضح أن تجلى العبقريَّة يعتمد على مادة الثقافة المتاحة لجماعة عنصريَّة أو إثنيَّة، حيث إن تلك المادة فقيرة نسبيًّا بين الجماعة، فتجلى العبقريَّة إذن سوف يكون أقل وضوحًا وأكثر عرضة للتجاهل والنسيان، فيما عدا الأساطير والأمثال[٣٨].

تحتكم الجماعات الأميَّة التى لا تكتب ولا تقرأ على ثلاثة طرق لتجلى عبقريتها واستمرار أسلوب حياتها، وهى أولاً العبقرية الماديَّة والملَكيَّة، وثانيًا عبقريَّة الخطابة والرواية الملحمية[٣٩]، وثالثًا عبقريَّة التأمل، ولكن الأخيرة لا تترك وراءها آثارًا، بينما يترك الأوليان آثارًا سهلة الاقتفاء، وخاصة الثانية منهما، وإذا افتقدت هذه

٣٨ يقول الزولو «ليس كل الناس أبناء لـ'جايكا'» فى ذكرى زعيم موهوب مجيد، ولكنه اختفى فى ضباب الزمن.

٣٩ لقد كان بين الهنود الحمر خطباء فى قامة 'ديموسثينيز'، وقد حفظت أقوالهم كتابة سواء أكانت خطبًا كاملة أم مقتطفات، وهى أعمال تثير الدهشة باستقامتها وثرائها وعظمة لغتها، ونذكر هنا ثلاثة عباقرة منهم على سبيل المثال، أولهم الزعيم 'جوزيف هيناتون يالاركيت' زعيم قبيلة 'ساهابتين'، والذى رأى فيه ضباط الجيش الأمريكى استراتيجيًّا محنكًا، والثانى هو 'تيكومسى' زعيم قبيلة 'شوانى' الذى عاش قبله بعدة عشرات من السنين فى بداية القرن التاسع عشر، وكان رجل دولة عظيمًا وبطلاً لا يبارى حتى إنه صار موضوعًا للأمثال فى العالم الجديد، والثالث هو 'تامَّانى' أو 'تامانيند' وكان زعيما لقبيلة 'لينى لينابى'، وهم الديلاويريون فى القرن السابع عشر، والذى اشتهر بالحكمة والقداسة بين الهنود والبيض على السواء، حتى إنهم قدسوه 'راعيًا لأمريكا'، وأطلقوا اسمه على كثير من مؤسساتهم.

الجماعات الحس التاريخى بالمعنى السائد فذلك لأنهم لا يكتبون، وقد تجذر كل إدراكهم للحياة فى 'حاضر سرمدى' ودفق لا يُعتدُّ فيه بالفرد، والزمن عندهم حركة لولبيّة حول مركز خفى معصوم.

وحينما يندهش المرء لنقص 'الثقافة' بين الجماعات الأميّة فلا يجب أن يغيب عنه عامل الطبيعة المحيطة التى تمدهم بكل ما تحتاجه النفس، فهم لا يشعرون بحاجة إلى التدخل فى ثراء الطبيعة وجمالها بما يتفجر من خيال الإنسان وإبداعه، بل إن حاجتهم هى أن يصيخوا السمع إلى لغة 'الروح العظمى'[٤٠]. وقد يكون نقص الثقافة المدنيّة بالطبع نتيجة للتدهور، ولكنه يمكن أن يفسر أيضًا بمنظور مخصوص واختيار حر، ويمكن أن يجتمع الحالان كلاهما، كما أن 'سانيازى' الهندوسى الذى يعيش فى الغابة لن يأبه 'للثقافة' بأكثر مما يهتم بها الراهب المسيحى، وليس ذلك معيارًا مطلقًا، ولكن له أهميته.

ولابد أن نراعى أن روائع الكنائس البازيليكية والكاتدرائيات والأيقونات والمنابر، وكذلك روائع الفنون التبتيّة المغوليّة واليابانيّة وما سبقها من فنون هندوسية وما صاحبها من أدبيات، لم توجد فى العصور البدائية لهذه الحضارات المختلفة، بل كانت 'عصورًا ذهبية' لتراثها الروحى. وهكذا يتضح أن روائع الثقافة التراثيّة كانت ترنيمة البجع أو الأنشودة الأخيرة عن رسالات السماء، حتى لا تتعرض

٤٠ قال زعيم هنود 'السيوكس' الأمريكيين بعد أن زار متحفا للفنون الجميلة «إنكم أيها البيض قوم فى غاية الغرابة، فأنتم تدمرون جمال الطبيعة ثم تلطخون ألواحا بالألوان وتسمونها روائع».

لمخاطر الضياع أو تضيع بالفعل، لذا نشأت الحاجة إلى استظهار أمجاد لم يعد الناس يدركونها فى أنفسهم، ولذا كانت تلك الآثار الظاهرة تذكيرًا للناس بمركزهم وأيّان يكمن. والحق أن ذلك هو دور الطبيعة العذراء من حيث المبدإ، ولكن لغتها لم تعد تُسمَعُ إلا عندما تقوم بمقام الملاذ والخلوة[٤١]، ثم إن منظورى الفن الشعائرى والطبيعة العذراء معًا لا يشوبها قصر كما تبرهن على ذلك بوذيَّة الزن.

ولا يعنى كل ما ذكرنا عن الشعوب الأميّة انعدام الثقافة عندهم بالمعنى المشروع، فالثقافة الإنسانيّة تتصل بطريق المشاركة فى القداسة، وليس لذلك صلة بكتابيّة الحضارات المدنيّة. ويشهد المخزون الهائل للتراث الشفاهى والأشكال المختلفة للتعبير الفنى على ثراءِ نفسٍ باذخٍ فى الإنسان القديم، الذى كان على اتصال بالحكمة المقدسة، وما الطبيعة العذراء إلا تعبيرٌ أولانى عنها، وهو تعبير شفاف للعقليّة الرمزيّة، أصابته العتامة 'الثقافاتية culturism' فى المجتمعات الحديثة.

***

وبعد أن تحدثنا فى أول هذا الطرح عن أنماط تراتب الإنسان، وعن الطبقات 'الطبيعية' وليس المؤسسيّة، نخرط فى تأملات عن موضوع مختلف تمامًا، وهو العبقرية، مع شجون وتصورات لا نرى سببًا

٤١ وهو مفهوم لا زال يعيش بين قدامى الآريين من الهند إلى أيرلندا، ربما باستثناء شعوب البحر المتوسط فى الأزمنة التاريخية السحيقة، ولا زال قائمًا بين الشعوب الشامانية الآسيوية والأميريكية.

للاعتذار عنها، وسواء أكان حديثنا عن العبقريَّة أم الطبقات، فإنه يدور حول الإنسان ومركزه، وسواء أكان بموجب الطبيعة التى وهبت الإنسان مركزًا شخصيًّا بعينه، وبالتالى ميلا أصوليًّا مخصوصًا ومفهومًا يُعين الواجب والسعادة، وهو ما يعنى الطبقات، أو لأن الإنسان أيًّا كان منطلقه يسعى إلى أن يجد مركزه، ومن ثم غاية وجوده.

وقول إنسانيَّة بمثابة قول شخصيَّة فرديَّة، وقول شخصيَّة فرديَّة بمثابة قول نرجسية، وذلك هدم للجدار الواقى الذى هو معيار الإنسان الطبيعى، وبالتالى صدع التوازن بين الذات والموضوع، أو بين حيلة المتشرد وذكاء القديس، ولكن ليس من السهل الفصل التام فى مسألة العبقرية 'الثقافية' الدنيويَّة بين الحَبِّ والعُصافة، فلو كان على المرء أن يدين مذهب 'الإنسانية' والمبادئ الفنيَّة والأدبيَّة التى انبثقت عنه، فإنه لا يملك إلا أن يتعرف على قيمة أو أخرى للعقل المُلهَم، وأحيانًا للسمات الشخصيَّة لكاتب بعينه، ولذا لا يمكن للمرء أن يجتنب قدرًا من الغموض. وحقيقة أن الأعمال بطبيعة رسالتها الكونيَّة لن يدركها سوى صفوة قليلة تجعلها مثل النبيذ الذى قد يفيد واحدًا ويضر الآخر، وهذا ما يجعل أحكامنا فى كثير من الحالات لا تتمتع بموضوعيَّة حاسمة كما تعانى من ذاتيَّة مترددة، رغم أن من الممكن دوما أن نبسِّطَ المشكلة بتحديد الجانب الذى تكمن فيه قيمة العمل.

وأيًّا كان الأمر، فإن ما نبغى طرحه فى معظم اعتباراتنا للعبقريَّة

الحديثة هو أن الثقافة ’الإنسانية‘ تشتمل جوهريًّا على غياب ثلاثة أمور عن الوعى، أولها الرب تبارك وتعالى، فلا أولويَّة له فيها، وثانيها ما هو الإنسان؟ فقد وضعته موضع الرب تنزه وتعالى، وثالثها ما معنى الحياة؟ ذلك أنها حصرت ذاتها فى اللعب بالعوارض والإغراق فيها بإجرام لاواعٍ. أى إنه لا وجود لشىء أقل إنسانيَّة من مذهب ’الإنسانية‘، فهو يطيح برأس الإنسان ليجعله حيوانًا بمعنى الكلمة، وبعد أن نجح فى محو بعض الصفات الهمجيَّة جزئيًّا، انكبَّ على ’استعادة الهمجية‘ فى واقع المجتمع فى أثناء تفريغه من إنسانيته، وقد كان نجاحه ذاك متشظيًا، ذلك أن تهدئة الأخلاق لا بأس بها شريطة ألا تفسد الإنسان، وألا تفسح للإجرام، وألا تفتح الباب لكل انحراف ممكن. وقد كان من الممكن فى القرن التاسع عشر أن يحلم الناس بمستقبل من التقدم الأخلاقى المطرد، وقد استيقظوا فى القرن العشرين على الحقيقة المفزعة، وكان لا بد أن يعلموا أنه لا يمكن تحسين الإنسان بالرضا بالمظاهر السطحيَّة فى حين يجرى هدم الأسس.

وهكذا لا ريب أن المواهب أو العبقريات لا تشكل قيمة بذاتها، وليس هناك سوى أمر يقينى واحد حتى لا نتردد فى التعبير عنه، وهو أن الطريق إلى العبقرية هو الحكمة والفضيلة والقداسة، ويجوز أن تُضاف العبقريات المبدعة إلى تلك النعمة كعطايا ثانويَّة، لمن يستمتع بها وليس من يملكها، والتى تتحقق فى إطار تداول عناصر

البطون والتحرر. والمؤكد أن الروحانية الصرفة تكتفى بذاتها، ولكن لن يلوم أحد دانتى لأنه عرف كيف يكتب، ولا فرانجيليكو لأنه عرف كيف يرسم.

***

ولنعد إلى موضوعنا الأول، فأيًّا كانت الاختلافات الأصوليَّة بين البنى الإنسانيَّة المتراتبة من وجهة نظر القلب المركزى الذى يشكل جوهر الفرد، فهناك ما قد نسميه 'المساواة الدينية' بشىء من التحفظ، فإن الإنسان أمام وجه الله سبحانه ليس إلا الإنسان ولا شىء غيره، سواء أكان له مركز مشروع أم لم يكن، وهو حر فى اختياره لذلك المركز ولهويته ومصيره، وفى أن يبنى بيته من الرمال أو الحجر.

ولكن الحقيقة أن 'حريَّة اختيار' الإنسان الذى يدرك مصلحته وسعادته ليست اختيارًا، فغاية الحريَّة هى أن نتمكن من اختيار ما نحن عليه فى أعماق قلوبنا، ونحن أحرار بالمدى الذى نعيش فيه فى رحابة مركز لا يحجر علينا، بل يضفى علينا سعة الباطن الذى لا تحده حدود ولا تعتوره ظلال، وليس هذا المركز فى نهاية المطاف إلا الله جل جلاله.

حين نتحدث عن الإنسان، فأول ما يخطر لنا هو الطبيعة الإنسانيَّة بما يميزها عن الطبيعة الحيوانيَّة، فالطبيعة الإنسانيَّة قد جبلت على المركزية والكليَّة، والكليَّة هى الموضوعيَّة التى تتيح القدرة للإنسان على أن يخطو خارج ذاته، والمركزيَّة والكليَّة معًا هما القدرة على استيعاب فكرة المطلق، فموضوعيَّة الذكاء أولا هى القدرة على رؤية الأشياء كما هى بذاتها، ثم موضوعيَّة الإرادة، أى الإرادة الحرة، وأخيرًا موضوعيَّة الانفعال أو النفس لو أحببت، أى القدرة على عمل الخير والحب غير المتحيز والرحمة، ويقول المثل «النبل ملزم Nobless oblige»، ولا بد أن يكون هناك سبب لظهور 'المعجزة الإنسانية' يتناسب مع طبيعتها، وهذا هو ما يصنع مصير الإنسان، أو ما 'يحكم' عليه، فهو لا يستطيع أن يكون ذاته الحقة ما لم يتعال عليها. وقد يكون من قبيل التناقض أن يصل الإنسان إلى مقامه الحق بأن يتعالى على نفسه، وأشد من ذلك تناقضًا أن يرفض التعالى ويسقط إلى مقام أسفل من الحيوانات التى تشارك بكفاءة وبراءة فى تحقيق مثال سماوى من جانب معين بموجب شكلها وتأملها السلبى، فالحيوان النبيل أعلى شرفًا من الإنسان المنحط.

وقد تكون القيمة الفردية للإنسان جسدانيَّة أو نفسيَّة أو عقليَّة، أو هى خليط منها، والقيم الأكثر ظهورًا هى جمال الجسد وصحته، فقيمة الجمال أنه تجلٍّ لشكل الإنسان الربانى، والصحة هى الرفيق الطبيعى

للجمال، ثم القيمة الأخلاقيّة التى هى جمال النفس كما أنها المشاركة فى الذكاء الكلى، وأخيرًا القيمة الروحيّة. وليس الإنسان هو مصدر جماله ولا قبحه، إلا بما كان نتيجة أحوال تقدمه فى العمر، ولكن ذلك لا يمنع الجمال بما هو أن يكون قيمة تسهم فى الخيمياء الروحيّة، كما أن القبح كذلك قد يسهم فيها بشكل عكسى غير مباشر، كدعامة لمعرفة حقائق معينة، أما عن سلامة الشخصيّة، فالإنسان مسئول عنها تماما، فلو كان يحتكم عليها بطبيعته فعليه أن يحافظ عليها قبل أن يفقدها، وإن لم يكن يحتكم عليها فعليه أن يحققها.

والإنسان مجبول على ألا يكون لذكائه قيمة فعالة إلا لو اندمج مع فضائل الروح، ثم إن الإنسان الفاضل ليس محرومًا من الذكاء. أما القدرة العقليّة عند الإنسان فقد لا تكون لها قيمة إلا بمقتضى الحق، ويتسق الذكاء والفضيلة مع سبب وجودهما من خلال المحتوى العلوى أو المثالات الأولى، أى إن الإنسان لن يكون إنسانًا ما لم يتعال على ذاته، أى أن يحكم ذاته.

وسوف يكون علينا أن نطرح فيما يلى حقائق بيِّنَة، فموضوعنا يلزمنا بذلك، فلا نستطيع أن نمر مرور الكرام فى صمت على أى جانب من جوانب الإنسان حتى لو كان أشدها ظهورًا، لذا سوف يكون طرحنا أقرب إلى السرد منه إلى الاستنباط. وعلى كلٍّ، فإن للحقائق دورها فى التمهيد للموضوع، ولو بدا طرحنا غريبًا بعض الشىء فذلك بموجب طبيعة موضوعنا، وتراكب الظاهرة الإنسانيّة، والتى

نأمل أن تكون بضمير خالص دون تعالم.

فلو كان المرء يحتكم على جسد ونفس وروح فإن الناس تختلف جنسًا وسنًّا، وسواء أكان الجنس ذكرًا أم أنثى، إذ لابد أن يعتبر فيه من ثلاثة أوجه، أولها الجنس أو النكاح، وهو مستوى الاختلاف الوظيفى والفسيولوجى والسيكولوجى، ولكنه كذلك مستوى التكامل من منظور الإنسانيّة ككل، فكل جنس إنسانى فى حد ذاته وهو مستوى التساوى والصداقة. وقد تكون المرأة أسمى من الرجل بموجب إنسانيتها لا من واقع أنوثتها، إلا أن طبيعة النساء تستبعدهن من وظائف اجتماعيّة معينة، ولكن ليس من قمم الروحانية. أما المنظور الثالث فهو المغزى الروحى على المستوى 'التنتارى'، حيث يتخذ كل جنس دورًا شبه ربانى حيال الآخر، وهذا هو مستوى الحب لا على المستوى الطبيعى فحسب ولكن كذلك على المستوى 'الخيميائى' فوق الطبيعى.

وبعد أن تحدثنا عن الجنس، نذكر شيئا عن العمر رغم أن الخبرة العامة تبين أبعاده، ولكن لكى نكمل الموضوع فسوف نتذكر أن الطفولة هى فترة التكوين والتربية، والنضج هو فترة التحقق الفعال، وأواسط العمر هى فترة التبلور والتوبة وهداية الغير، وأواخر العمر هى فترة الزهد والتعالى، وتشاكل الفترات الأربع الفجر والضحى والأصيل والمساء، كما تشاكل الربيع والصيف والخريف والشتاء. ويجوز القول أيضًا بأن الطفولة هى جنة البراءة، والشباب زمن

الانفعال، والنضج زمن العمل، والشيخوخة زمن الأسى. فليس الأمر دائمًا أن يكون العمر الطويل ملاذًا للحكمة، ولكنه كذلك فيمن حقق امتيازًا روحيًّا، أو هو يكمن بشكل أعم فى البيئة التى لا زالت تتضوع بالتقى الحقيقى، ولكن ليس على مستوى 'إنسانى أفقى' وعالم ينضح بالزندقة، حين يميل العجائز إلى التصابى بأى ثمن، ويصرون على تجاهل 'الأمر الوحيد الضرورى'، وهى نقيصة لا وجود لها فى الشعوب التراثيّة، ولا حتى بين الشعوب الهمجيّة التى هى أكثر طبيعيّة من المغرقين فى التمدين فى أكثر من جانب.

والشيخوخة مرحلة تحلُّلٍ من الناحية النفسيّة، ولكنها من الناحية الروحيّة تسامٍ إلى عالم آخر.

***

ويأتى ما يسميه الهندوس 'فارنا varna' بمعنى 'اللون أو الصبغة أو الطبقة' على مستوى اختلاف آخر، وهو المستوى النفسى الصرف، والعوامل الفعالة هنا هى الميول الأربعة الأصوليّة للبشر[٤٢]، وأحوالها المناظرة التى تختلف بالضرورة كما يطرحها نظام الطبقات الهندوسى، أو كما يتبين من الأنظمة المشاكلة فى حضارات أخرى مثل مصر القديمة أو الشرق الأقصى على سبيل المثال. ولا يصح تجاهل أن البنية الاجتماعيّة فى أوروبا كانت تتشكل من النبلاء والقساوسة والبرجوازيّة، أو ما سُمِّىَ بالقطاع الثالث third estate، وقد

٤٢ وليس 'جنس الإنسان the human race' كما يقال غالبًا، وهذا الاصطلاح خطأ لأن النوع ليس جنسًا.

كونت طبقات أو صفوة بلا مراء، أما القسم الرابع فكان يتكون من الجلادين والبغايا والبهلوانات، وهم المنبوذون أو 'الباريا'، وسواء أكان وصفها بالطبقة صوابًا أم خطأ، لكنه لم يكن نظامًا طبقيًا مؤسسيًا، ولذلك كان تقريبيًا بالضرورة. وما ننوى الحديث عنه هنا هو الطبقات الطبيعية القائمة على الطبيعة الكامنة فى الأفراد، وما الطبقات المؤسسية إلا الصيغة القانونيّة لها. والحق أنها غالبًا ما تكون رمزيّة أكثر من كونها فعليّة فيما يتعلق باستعداد الأفراد، وقد كان لها مبررات عمليّة ونفسيّة فى أواخر زمنها وإلا ما وجدت بشكل تراثى. والمسألة الجوهريّة هى أن الإنسان متنوع نفسيًا بمواهبه ومثله، وعنده مثال الحكيم أو القديس، ثم مثال البطل، ثم مثال الإنسان العادى المحترم 'المعتدل'، وأخيرًا مثال من لا يسعى إلا لاقتناص لذة اللحظة، ولا تعدو ميزاته الطاعة والإخلاص لغيره. ولكننا نجد بين غير المتجانسين نفسيًا ذلك النمط الذى 'بلا مركز'، والذى يقدر على 'كل شىء ولا شىء' فى الآن ذاته، وعلى استعداد لكى يكون مقلدًا أو مخربًا. ولنضف أن فى هذه الدنيا تمايزات وظلالاً من الاختلافات فى كل شىء، ولو كنا بصدد الحديث عن الإمكانات المتدنية للإنسان، فليس ذلك حتى نحكم عليه، لأن «غير المستطاع عند الناس مستطاع عند الله».

ونحن نذكر 'المواهب' فيما تقدم بما يسمح لنا الآن بالاعتبار فى ظاهرة الموهبة أو العبقرية، فمن الواضح أولا أن للعبقريّة قيمة

بموجب محتواها فحسب، حتى إنها تصبح بلا قيمة فى غياب القيم الإنسانيّة التى يتعين عليها أن تحققها، إذ يكون من الأفضل 'للرجل العظيم' أن يتحلى بفضيلة أكبر وموهبة أقل، وسبب الموهبة تضخم أو تشبع وراثى، أو كما يعزوه المؤمنون بالتناسخ إلى 'كارما' بعينها، أى إلى جدارة حياة سابقة أو سيئاتها حسب الحال. وعلى كُلٍّ فالكارما قد تكون طيبة حينما تعمل كأداة لقيم روحيّة أو حينما تمخض عنها. ومن الواضح أن عظماء الحكماء والأولياء من كل الأديان التراثيّة كانوا أهل عبقريّة، ولكنهم لم يكونوا مقصورين على ذلك فحسب.

***

أما على مستوى العوامل المحايدة مثل الجنس أو السن فيجب التمييز بين الأنماط البشريّة، وأولها الأعراق races وما انطوت عليه، ثم 'الفلكيّة astrological' وما وهبت، ثم الشخصيّة وما دبرت.

وحيث إن العقبات دائمًا ما تعترض موضوع الأعراق نرى أن نصور بعض الخصائص المبدئية للمسألة، وذلك رغم كونها نسبيّة تمامًا فى حد ذاتها، إلا أنها شق من موضوعنا، فهناك ثلاثة أعراق كبرى، الأبيض والأصفر والأسود، ثم تأتى الأنماط الوسيطة مثل العرق الأسود الأبيض[٤٣]، ومنها سكان الملايو والهنود الحمر والبولينيز، ذلك عدا بعض جماعات قليلة الأهميّة لا تمثل الصيغ شبه الجوهريّة

٤٣ يسمى العرق 'الحامى' خطأً بسبب عائلة اللغات التى تحمل الاسم ذاته. والواقع أن بعض القبائل 'الحاميّة' تنتمى إلى العرق الأبيض وبعضها ينتمى إلى العرق الأسود، ومعظمها وسط بين الطرفين.

للبشر، ولذلك وجدت كل من هذه الأنماط العرقيّة بطريقة مخففة فى العرقين الآخرين، بما فيها المعنى النفسى الذى يسود فى كل عرق من واقع صفاته الشكليّة، والذى قد يكون ضيقًا فى حين يجب أن يكون رحبًا ودقيقًا بقدر الإمكان.

أما عن الأعراق الفرعيّة وليس الوسيطة، فسوف نقصر معالجتنا على تعداد الأعراق البيضاء، وهى 'النورديَّة الشمالية Nordic' و'البحرمتوسطية Mediterranian' وأسلافهما البراهمانيون فى الهند من 'الديناريين Dinarics' و'الأرمنديين Armenoids' و'الأشوريين Assyroids'، و'الألبيين Alpines' ونقصد بهم 'العرق السلافى Slavic'، و'الشرقيون Orientals'، وأخيرًا 'الدرافيديون Dravidians' من الهند وشمال الشرق الأقصى، والذين يسمون كذلك الشعوب 'الباليّة الآسيوية Paleo-Asiatics'، والتى ربما تكون من أقرباء 'الفيدِّيين الأستراليين Veddoid Australians' الذين لا يمتون بصلة إلى الشعوب الميلانيزية Melanesians. ويرجع السبب فى وجود كل هذه الأعراق الفرعيّة إلى التدبير النمطى للبشريَّة، وإلا ما وجدوا، فالإنسان متنوع بالضرورة[٤٤].

٤٤ وحتى نتحدث بشكل ملموس، فإن لينكولن مثال كامل للديناريين، وواشنطن مثال للشماليين، ونابليون صورة كلاسيكيّة للبحرمتوسطية، وبيتهوفن مثال للألبيين. أما الأنماط الشرقية بمعنى مخصوص، فنجد لها مثالات مثل الأمير عبدالقادر وراماكريشنا. وأما النمط الأعلى للدرافديين فمثاله رامانا مهاريشى، ولننوه إلى أن الأنماط المشار إليها بالشرقية Oriental أو السمراء brown متواجدة بين الأعراق البيضاء حتى فى أوروبا جنبا إلى جنب مع نمط البحر المتوسط، وتشكل غالبية شبه الجزيرة العربية وإيران وشمال الهند.

ويهمنا أن نذكر هنا أنه ليس هناك أعراق آريَّة ولا ساميَّة ولا أوراليَّة ألطائية، وكذلك ليس هناك أعراق كلتيَّة ولا لاتينيَّة ولا سلافيَّة ولا يونانيَّة، حتى لو كان هناك تفوقات عرقيَّة فى تلك الجماعات اللغويَّة، وحتى لو ناظرت كل لغة منها بدرجة تزيد أو تقل، ما يمكن أن يسمى 'العرق النفسى psychological race'.

ولنعد إلى الأعراق الفرعيَّة الأوروبيَّة بين النورديين الشماليين والبحر متوسطيين وغيرهم، فنجد أنه لا سبيل لها إلى الاتفاق مع الشعوب بأى شكل، والشعوب كافة تحتوى على تلك الأعراق الفرعيَّة كافة، فالملامح النورديَّة تختلف عن البحرمتوسطيَّة على سبيل المثال، ولكنا نقصر موضوعنا فى ذلك المستوى على الملاحظتين التاليتين، أولاهما أنه ليس هناك عرق أو شعب مثالى يتسم بصفات العيوب فحسب أو المزايا فحسب، وثانيتهما أن الفرد ليس مقتصرًا بالضرورة على التزام متوسط السمات الجمعيَّة، فهو حر كإنسان من حيث المبدأ ويمارس حريته.

وذلك يصحبنا إلى ملاحظة عن الأفراد 'النمطيين' فى جماعة عرقيَّة. وتحتمل كلمة 'نمطى' معنيين مختلفين، معنى «الأنماط التى يغلب تعدادها فى الجماعة، دون أن يمثلوا الأغلبيَّة بالضرورة، ولكنهم يتسمون باختلافات واضحة بينهم»، ثم إن الكلمة ذاتها تحمل معنى «الأنماط التى يقل تعدادها»، ولكنها تنتمى إلى هذه الجماعة وليس غيرها، حتى لو كان هناك استثناءات لهذه القاعدة، ولكن من

سوء القول وصف الغالبيّة بالنمطيّة، فى حين تنكر هذه السمة على الآخرين، وهو ما ينبئ عن منظور كمّى صرف وليس منظورًا قيميًّا qualitative، وهذا من قبيل التناقض مع طبيعة الأمور. ولا يتمكن المرء من تقدير الممثلين لهذه النمطيّة سواء أكان من الناحية العرقيّة أو الإثنية أو الروحيّة، أى المثالات الأولى على سبيل التعبير.

أما عن مسألة الفراسة physiognomy، فليس هناك أنماط تميز الأعراق فحسب، فهناك كذلك الأنماط الفلكية astrologuical التى تنتشر فى كل أين، والتى يمكن أن تتوافق مع أنماط عرقيّة بعينها، حتى إن المرء يعجز فى بعض الحالات عن تحديد ما إذا كان أصل نمط بعينه عرقيًّا أم فلكيًّا، ويمكن أن نضرب مثالا من شعوب النورديين الشماليين فى سمات طول قامتهم وتركيب جماجمهم الطويلة، ولكن هناك بالضرورة نورديون أقحاح قصار القامة عراض الجماجم، وذلك بموجب تجلى الأنماط ذاتها فى البنى العرقيّة كافة بغض النظر عن التمايزات الإقليميّة. وهذا بالضبط ما غفل عنه عنصريون بعينهم[٤٥]، فهم يرون أن العالم يدين بأعمال الإنسانيّة العظيمة للعرق النوردى، وعندهم أنه موجود فى كل أين، فلو أنهم رأوا فى الصين أشخاصًا طوال القامة لقالوا إن الفايكج أو أسلافهم قد مروا من هنا، ومن ثم يعكفون على تفسير إنجازات الحضارة الصينية

٤٥ مثل 'شامبرلين' و'جوبيناو' و'جونتر' وغيرهم، فلم يخترع الإسكندنافيون ولا الألمان العنصرية النوردية، وليس هناك أعراق ولا شعوب يمكن أن تدّعى ذلك.

وتأسيس الإمبراطوريَّة وتوسعاتها بدسيس الدماء النورديَّة، ولم يلتفتوا إلى حقيقة أن تكرار أنماط معينة لابد حادث فى الأعراق كافة، وليس فى أخلاط عرقيّة فحسب، بل فى تجانس إنسانى تنتشر فيه الإمكانات النمطيّة ذاتها، ناهيك عن دور الأنماط الفلكية، وكليّة الأمزجة وشيوعها فى العالم، إضافة إلى عوامل أخرى تتنوع وتتكرر[٤٦].

***

ويقول علم الفلك astrology إن الشمس والقمر والكواكب تحدد أنماط البنى الجسديَّة والسمات النفسيَّة بمدى معين، يتوافق مع البروج التى ولدوا فيها. ومن هنا يمكن التمييز بين الأنماط المنسوبة إلى الشمس والقمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشترى وزحل، وكلها صيغ بيّنَة التنوع، ناهيك عن أنماط وسيطة ومختلطة. ولكن لنكتف هنا بالإشارة إلى أن النمط الشمسى يتميز بالفاعليَّة والتوهج، والنمط القمرى بالسلبيَّة والطفوليَّة، والنمط العطاردى بالخفة والوسامة، والنمط الزهرى باللطف والجاذبيَّة، والنمط المريخى بالحسم والعدوانيَّة، والنمط المشتراوى بالامتلاء والضخامة، وأحيانًا بالمرح، والنمط الزحلى بالزهد والندميَّة.

٤٦ إن 'دون كيخوته' و'سانكوبانزا' كليهما يمكن أن يكونا مثالين من البحرمتوسطية، فهما يمثلان تباينا إنسانيًّا لأنه إنسانى فحسب ويوجد فى كل الأعراق، وسوف يكون من المضحك الادعاء بأن 'الفارس ذا الوجه الجهم' دينارى لأنه طويل بارز العظام، أو أن خادمه ألبينى لأنه قصير سمين.

لكن المواصفات الفلكية ليست كل شىء، وإلا لما أمكن تفسير الاختلافات بين الأنماط الفلكية المتناظرة فى إطار مواصفات عرقيّة واحدة، والتى لابد أن ترجع أسبابها إلى تدخل أبعاد مختلفة تمامًا بين بعضها، والتى تصل فى نهاية المطاف إلى التساؤل لماذا لم يكن شخصٌ بعينه شخصًا آخر، وهناك أولاً عامل الوراثة الطبيعى، ثم إن الهندوس والبوذيين يضيفون مقولة 'كارما'، أى الأعمال التى تمت فى حيوات أخرى، رغم أنهما يتوافقان فى حالات بعينها. ولو تحدثنا أصوليًّا لقلنا إن كليّة الإمكان لابد أن تتجلى قدراتها واحتمالاتها على كل المستويات، وليس هناك من حتميَّة تستطيع قصر ألاعيب مايا، فليس الكون نسيجًا من المبادئ فحسب، بل أيضًا من اندماج الرياضة والموسيقى وما لا نعلم، وأخيرًا من اندماج الأنماط الإنسانيَّة. ولابد أن نحسب لمراتب الروحانية واللاروحانيّة، والتى تنطبع على مظاهر الصيغ النمطيّة لتضفى عليها المعنى وصيغ التعبير والمنظور القيمى.

إن السمات الجسديَّة والنفسيَّة للفرد تحدد كما أسلفنا بموجب النفوذ الفلكى، كما تحدد بناءً على عامل الوراثة وقانون 'كارما'، وهذا يعنى أن كل تلك العوامل مندمجة، وليس تساوق العوامل المختلفة التى تحددها فحسب مجرد مصادفة، ولكنه يفسر بالإمكانيَّة المخصوصة التى يفصح عنها الفرد، وهى السبب الأول الذى يحكم الأسباب الثانويَّة على أى مستوى كان.

***

إن مراعاة وجود أنماط إنسانيَّة مختلفة والوعى بأن أشكالها ليست

بلا معنى، هو تسليم بأن هناك ولابد علمًا يدرس ذلك القطاع من الأنثروبولوجيا. وعلم الفراسة يتحدث عن ثلاث مناطق فى الوجه، هى الجبهة والعينان، ثم الأنف، ثم الفم والذقن، وهى تناظر الطبيعة العقليّة والطبيعة الحسيَّة أو 'الغريزية' والطبيعة الإراديَّة على التوالى، وحيث إن كل شكل له سبب ومعنى فكل أعضاء الجسد هى بدرجة ما تعبير عن كياننا[٤٧].

لكن الفرد ليس محكومًا عليه بشكله أو أشكاله، فقد يكون خاضعًا لها ولكنه قد يتحرر منها، فقد يكون الشكل تعبيرًا عن جوهره، وقد يكون تعبيرًا عن آثار الأعمال فى الحيوات السالفة كارما. وفى هذه الحالة يعايش الشخص قوامه دون أن يتماهى معه بالضرورة، فالشكل الحرمانى قد ينم عن الماضى وليس الشخص، فالحادث العرضى ليس جوهرًا خالدًا، ويصبح ندبة لا جرحًا غائرًا[٤٨]، وذلك أمر يتعلق بالنفس كما يتعلق بالجسد، فقد بلغ بعض الناس مقام القداسة بأن صاروا عكس ما ينبئ عنه شكلهم، والحق أنهم قد بلغوا مقام نفسهم الحقة.

***

فكل شىء يؤدى إلى الإيمان بأن الأحوال هى التى تصوغ الفرد

٤٧ فالأيدى مثلا هى مجال علم الكف chirology التى اشتق منها فن 'قراءة الكف chromancy'.

٤٨ وفى كل الأحوال، قد لا يكون الشخص مسئولا عن شكله الذى آل إليه بالميلاد، ولكنه مسئول عنه عندما يبلغ رشده، حتى إن الشخصية قد تؤثر على شكله العضوى.

من ناحية، بينما تصوغ الإمكانات الشخصيَّة الأحوال من ناحية أخرى، وهى تواليف الإمكانات التى تنسج حجاب مايا الذى هو الدنيا، فالدنيا مسرحيَّة متجانسة من الظواهر الممكنة، التى تتفق مع تجلى كائن بعينه، وفيما وراء كل تلك الأقنعة والحوادث ثمة وجه الله تقدس وتعالى.

وبعد أن تحدثنا طرفا عن الأنماط الجسديَّة والنفسيَّة، وجب علينا التحدث عن 'الأنماط الأخروية' التى يتراتب هيكلها فى مقامات رأسيَّة مثل نظام الطبقات، وليس أفقيًّا ولا محايدًا، فالغنوصيَّة تشتمل بالرغم من أخطائها على كثير من الحقائق، وتميز بين ثلاثة أنماط رئيسة، هى النمط الروحانى المتسامى pneumatic، والنمط الهيولى الهابط hylic، والنمط النفسى الملتبس psychic. ومن الواضح أن هذا الهيكل مستقل عن الهياكل الأخرى، ولذلك تعمل على ظهور حالات تبدو متناقضة لأول وهلة. والحق أننا يمكن أن نصادف أشخاصًا شبه ملائكيين بين أقل الناس موهبة، كما نصادفهم فى أكثرهم موهبة، كما أننا نصادف نقيضهما كذلك. ويذهب بنا هذا إلى مشكلة المصير المقدر، والتى تتصل عن قرب بالإمكانات الأوليَّة للشخص وجوهره الفردى. وسَبْقُ العلم الربانى يشتمل أيضًا على النفسيات التى تبدو قلقة، ولكنها فى الحقيقة 'تحجب' جوهرها، وبالتالى مصيرها، بنسيج معقد من التناقضات والإمكانات السطحيَّة.

وشأن الإنسان شأن الكون، فهما نسيج من الحتميَّة واللاحتميَّة،

وتنبثق الحتميَّة من المطلقيَّة، وتنبثق اللاحتميَّة من اللانهائية.

***

وقد يطرأ احتجاج على أن ما سبق من اعتبارات عن ظاهرة الإنسان لا يُعد أطروحة أنثروبولوجيَّة منضبطة، حيث إننا لا نورد بيانات 'التاريخ الطبيعى' للإنسان من أول الأمر، ولا نحن استنتجنا أصله البيولوجى، وهكذا دواليك، وليس ذلك ما نبغى، ولا نريد أن نتورط فى عوامل تنبو عن خبراتنا، ونحن أبعد ما يكون عن قبول نظريَّة 'ملء الفراغ stop-gap' التى خرجت بها التطوريَّة التحويلية، فالإنسان الأول لم يكن قردًا يكاد أن ينطق وبالكاد يقف على قدميه، فقد كان كائنًا شبه روحى لا زالت تحيط به هالة سماويَّة، ولكنه كان يعيش على الأرض، وهى هالة أشبه بعربة اللهب التى حملت إيليا، أو السحابة التى لفَّت صعود المسيح عليه السلام، أى إن مفهومنا عن أصل الإنسان يقوم على مذهب انعكاس المثالات فى الباطن، ونتخذ منظور الفيضيَّة الكلاسيكة emanationism بالمعنى الأفلوطينى أو الغنوصى، والذى يجتنب هوة تشاكل الإنسان مع الرب anthropomorphism، فى حين يتفق مع مفهوم الخلق من عدم creatio ex nihlo. أما التطوريَّة فما هى إلا كفر بالمثالات الأولى، وهى بالتالى كفر بالعقل الربانى وبالصمديَّة على المستوى الملموس، كما لو كانت ترغب فى صنع نسيج من اللحمة وتختزل السدى.

ومن الواضح تمامًا أن الأنثروبولوجيا علم ناقص طالما لم يحسب للبعد الروحانى فى الإنسان، وتجاهل بالتالى عوامل مثل الهيكل

الأخروى الذى تحدثنا عنه، ولا هو تناول الوظائف الاجتماعيّة المناظرة له، ولو أننا قلنا الإنسان عاقل homo sapiens فإن ذلك يعنى الإنسان متدين homo religiousus، فليس هناك إنسان بلا إله.

***

وما ذكرناه آنفًا من أن جدارة الإنسان تكمن فى قدرته على أن يكون موضوعيًّا، فهذا هو المعيار الأساس للقيمة الإنسانيّة، فالإنسان هو 'من عرف كيف يفكر'، فمن لا يعرف كيف يفكر ليس إنسانًا بالمعنى الأصلى مهما كانت مواهبه، أى ليس إنسانًا بالمعنى المثالى للكلمة. ويعبر كثير من الناس عن ذكائهم عندما تهيم أفكارهم فى تلافيف الرغبات والمصالح والتحيزات، ولكن حينما يتعارض الحق مع ما يرضيهم يختفى ذكاؤهم أو يُطمَس، وهو أمر لا إنسانى و'إنسانى صرف' معًا. وقد كتبنا فى أحد كتبنا أن المرء عليه أن يموت قليلاً حتى يصبح موضوعيًّا، ما لم يكن روحانيًّا ميتًا عن الدنيا بطبيعته، ويجد حياته فى فنائه.

وهكذا يتعين فهم أن الفضائل الطبيعية ليس لها إلا قيمة واحدة فعالة عندما تلتحق بالفضائل العلويَّة فحسب، والتى تفترض درجة من الموت. والحق أن الفضيلة الطبيعيّة لا تستثنى الكبرياء، وهو أعتى الرذائل جميعًا، وأما الفضائل العلويَّة المتجذرة فى الله سبحانه فحسب فهى التى تحقق فى تواضع، وليس تواضع العاطفيّة الفردية، بل بالوعى بلا شيئيتنا حيال وجه الله تعالى ونسبيتنا حيال الآخرين. وبتعبير ملموس نقول إن المتواضع حقًّا سيقبل انتقادًا مجحفًا يحتوى

على ذرة من الحقيقة، حتى لو صدر من شخص لا يتمتع بالكمال ولكن يستحق الاحترام، والإنسان المتواضع لا يسعى إلى الاعتراف بفضائله، ولكنه يسعى إلى التفوق على ذاته، وإلى رضا الله سبحانه لا إلى رضا الناس عنه.

إن تعريفنا لمصطلح الإنسان العاقل هو ما يجعله كائنًا كليًّا يتشبه بالله جل وعلا، وهو ما يجعله آية ربانيّة، فمن المنطق والمشروع عندنا أن تكون الكلمة الفاصلة فى مسألة الأنثروبولوجيا هى الاتساق مع المعايير السماويَّة والسعى إلى الله سبحانه، أو بتعبير آخر، أن كمالنا سواء أكان دوائر متراكزة أم أنصاف أقطار محيطة، تتصرف جميعًا من منظور المركز الربانى.

الذَّكاء وَالشَّخْصِيَّة

من المهم فى الروحانية أكثر من أى مجال آخر أن نفهم أن شخصيَّة المرء جزء من ذكائه، فحتى الذكاء الميتافيزيقى بلا شخصيَّة سويَّة سوف يكون عقيمًا، ذلك أن تمام معرفة ما يخرج عن كياننا يتطلب كمال المعرفة بأنفسنا، وما شخصيَّة الإنسان إلا ما يريده من ناحية، وما يحبه من ناحية أخرى، فالإرادة والانفعال امتداد للذكاء، وهما ملكتان للموازنة شأنهما شأن الذكاء الذى يتخللهما، ومعنى أن نعرف الخير الأسمى هو أن نريد ما يقربنا إليه جل وعلا، وأن نحب كل ما يشهد له سبحانه، فكل فضيلة تستق فى نهاية المطاف من تلك الإرادة وذلك الحب، والذكاء الذى لا يرافق الفضائل لن يربو عن معرفة مسطحة، كأن يفهم المرء الدائرة والمربع ولا يفقه الكرة والمكعب.

***

وفهم الكرة والمكعب من الناحية الرمزيَّة هو حاسة البطون وليس التعالى فحسب، وشرط هذه النعمة هو معرفة النفس، أى تمييز المرء لجوانب نفسه بشكل ملموس وفعال، حيث إن المعرفة تتطلب كلا من الإرادة والانفعال، وليس الانفعال sentiment هو العاطفيَّة sentimentalism، وهو ليس نقيصة ما لم يزيف حقًّا، وهو فى حد ذاته ملكة حب ما يستحق الحب موضوعيًّا، أى الحق والمقدس والجميل والنبيل، فالجمال «هو بهاء الحق»، والمعرفة الكاملة تتطلب معرفة الذات كما أسلفنا القول، وهى تمييز الغموض والصغار

والتهافت فى النفس، كما أنها «حب الجار كحب النفس» أى أن يرى أناه فى غيره، ويرى غيره فى أناه.

ولو احتكم المرء على حاسة البطون بالتوازى مع تمييز الحقيقى عن الوهمى، أو التمييز بين الحقيقة المطلقة وبين الحقيقة النسبيّة العرضيّة، أو بين الجوهرى والثانوى، لصار بصيرًا بالجواهر والمثالات، أو لنقل بصيرًا بالشفافية الميتافيزيقيّة للظواهر، وذلك التبصر هو أساس نبل النفس، فالنبيل هو من يحترم الفضائل فى الجوهر الذى يدركه ويحبها، والشقى هو الذى يبخس الفضائل ويحتقرها بموجب عوارض حادثة، ولكن حاسة القداسة تتنافى مع الميل إلى التبخيس، ويتحدث الإنجيل عن 'الساخرين' ويتحدث القرآن عن 'المستهزئين'. وحاسة القداسة هى جوهر كل احترام مشروع، ونحن نصر على ضرورة المشروعيّة، فهى مسألة تتعلق باحترام ما يستحق الاحترام وليس مجرد أى شىء كان، «فليس هناك ما يعلو على الحق».

ويعلم الناس جميعًا أن الذكاء هو القدرة على التمييز بين الجوهرى والثانوى، وفهم العلاقة بين السبب والنتيجة، والتلاؤم مع ثبات الأمور وتحولاتها[٤٩]، ونكرر ما لم يحظ بالقبول، ألا وهو أن الذكاء هو كذلك طرح جواهر الأمور، وإدراك المثالات فى الظواهر، وقد يكون الذكاء تمييزيًا أو تأمليًا إن لم يتوازن بين التمييز والتأمل

٤٩ ولنوضح أن البلاهة أحيانا ما تجلى فى الخلط بين الأسباب المادية والأخلاقية، أو بين الظواهر العارضة والفضائل الأصولية، أى باختصار، التميز بين 'العرضى' و'الجوهرى'.

معا.

وأساس 'الدارشانات' الهندوسيَّة هو طرح جواهر الأمور، وتتناول الاستيعاب البصرى للفضائل السماويَّة، مثل موضوع عارض تجلى فيه الجمال أو الروحانية، أو ذات موهوبة بالنبل والعمق، أى الحمد، وهذا هو المعنى شبه الخيميائى فى الفن الشعائرى لكل الأديان.

ويوحى التميز بحسمه القاطع بسر المطلق، ويشاكله التأمل بلطفه الموسيقى الذى يوحى بسر اللا نهائى، فتنبثق ملكة الإرادة فى الجرم الإنسانى الأصغر من مطلقيَّة الخير الأسمى، فى حين تشهد ملكة الانفعال على لا نهائيته.

***

ويسهل الاعتراض بأن هناك من كان ذكيًّا وفاسدًا، ومن كان تقيًّا وبلا ذكاء، ولا نجادل فى جواز أن كل من كان لا أخلاقيًّا يتمتع بذكاء، ولكنا ندفع بأن ذكاءه ليس كاملا قطعا، أما من كان حسن الخلق قليل الحظ فى الذكاء فلن يكون أبله بحال، ولا مراء فى أن ذكاءه تأملى أكثر منه تمييزى، وليست الفضيلة إلا توازنًا روحيًّا، أى إنها ذكاء بالمعنى الجوهرى، وليست البساطة بلاهة بحال.

وما يلفت النظر فى الأتقياء أنهم يتحلون دومًا بحسن الإدراك مهما كان تواضع ذكائهم، وهم فى ذلك أفضل حالا من كثير من الفلاسفة الذين يتمتعون بالعبقريَّة والحنكة، لكنهم يفتقرون إلى حاسة إدراك الحقيقة. وتشهد كثير من الأمثال الشعبيَّة واللغة التصويريَّة للإنجيل

على حكمة البسطاء الذين يكادون أن يبلغوا مقام الملائكية دون أن يعرفوا أرسطوطاليس.

***

إن الإنسان العاقل المثالى مزيج من كمال الذكاء وحسن الشخصيَّة، وهذا هو المعنى الصحيح لكلمة 'حكمة'، فهى المثاليَّة التى يمثلها العرفان الذى يتغيا استعادة الكمال الأولانى للإنسان، والجوانية هى 'دين الذكاء'، وهو ما يعنى أنها تعمل بالعقل المُلهَم intellect لا بالانفعال والإرادة فحسب، وأن محتواها هو كل ما يمكن للذكاء أن يتناوله[٥٠]. إن 'مناط' الجوانيَّة هو العقل المُلهَم، و'غايتها' الحق الكلى، وهو ما تعبر عنه الفيدانتا بمذهب الحق 'آتما' والوهم 'مايا'، ومن يقول آتما ومايا يقول العقل 'جنانا'، أى العقل المُلهَم.

والقول بأن الإنسان مجبول من الذكاء والإرادة والانفعال، يعنى أنه مجبول على الحقيقة والطريق والفضيلة، أى إن الذكاء مجبول على فهم الحق، والإرادة مجبولة على التركيز على الخير الأسمى، والانفعال مجبول على حب الخير والحق. ويمكن أن نقول 'النفس' بدلاً من الانفعال، فهو 'ملكة الحب'، وهو البعد الأصولى للإنسان،

٥٠ ليست الجوانية التاريخية كلها جوانية بالمعنى الصحيح، فالتفسير الذى يصطبغ بالتحيزات المذهبية أو يستغرق فى الذاتية الأسرارية بعيدٌ عن العرفان الحقيقى، فليس الأمر هو أن كل ما جاء فى باب الجوانية ينتمى إليها على الحقيقة، وكثيرا ما يحدث ألا يميز من يعالجون هذا الموضوع بين الأصيل والزائف، أى بين الحق والباطل، وذلك اتساقا مع الخطيئتين المهلكتين اللتين انتابتا عصرنا، وهما استبدال علم النفس بالذكاء، والخلط بين النفسى والروحى.

وليس ضعفًا كما يتصور معظم الناس، بل هو تمثُّل للطبيعة الربانيَّة وتشبه بها، وهو سر 'الله محبة'.

وبعد الاعتبارات السالفة، يبقى أمامنا الاعتبار فى 'الحكمة الخالدة Sophia perennes'، فهى وحدها الخير الجامع بلا تحفظ، فالبرانيَّة بمحدوديتها يشوبها دومًا مبدأ 'أهون الضررين'، نتيجة انصياعها للطبيعة الإنسانيَّة للجماعة على مستوى الإمكانات العقليَّة والأخلاقيَّة والروحيَّة التى 'سقطت' فى زماننا. وقد قال المسيح عليه السلام «ليس أحد صالحًا إلا واحد وهو الله»، وتضع البرانيَّة العقل المُلهَم بين قوسين من المنظور العملى أكثر من منظور الفكر التأملى، ثم إنها تضع فى موضعه الإيمان والجدل المعتمد عليه، وهو ما يعنى تسيدها للإرادة والانفعال على الذكاء. والحق أنها لابد أن تفعل ذلك بموجب رسالتها وغاية وجودها، لكن ذلك القصر سيف ذو حدين، وليست كل نتائجه إيجابيَّة بحال كما تصورها الانحيازات المذهبيَّة. والحق أن التباس البرانيَّة موصول بتدبير العناية الربانيَّة.

إن الذكاء المتزندق أسوأ كثيرًا من السذاجة التقيَّة، فالذكاء بطبيعته 'تقيٌّ' بموجب أن جوهره هو التمييز البحت للظواهر، والتأمل البحت فى الخير الأسمى، ولا معنى للذكاء الحق خارج الفضيلة السماويَّة لحاسة القداسة، وجوهرها محبة الله تبارك وتعالى، أى إن الذكاء يتمخض عن الفضائل الأخلاقيَّة وينحاز لها بقدر إخلاصه لطبيعته الحقة ورسالته، والفضيلة بدورها تنفتح على كليَّة العقل فى

الإطار ذاته، وبالتالى على معرفة الحق جل جلاله.

الغُنُوص

يعزو غالبيّة الكتّاب إلى الغنوص بعض ما ينتمى إلى الغنوصية وإلى المذاهب الأخرى التى تعتبر تزييفًا للحكمة الخالدة Sophia perennis، ولا يميزون بينه وبين الحركات الغريبة مثل الروحانية spiritualism والثيوزوفية theosophism والجوانيّة الزائفة pseudo-esoterism التى 'تسد عين الشمس' فى القرن العشرين. وللأسف نجد معظم اللاهوتيين قد حملوا ذلك الخلط على محمل الجد، ومن الواضح أن لهم مصلحة فى تبنى أسوإ الآراء الممكنة عن الغنوص، والزائف لا بد أن يقلد الأصيل، وإلا ما تمكن من الوجود، مما لا يسوِّغ تحميل الأصيل بكل خطايا الزائف.

والواقع أن الغنوص بالضرورة هو طريق العقل المُلهَم، ومن ثم طريق الوعى بالوجود، وتتمثل قوته الدافعة فى الذكاء قبل أى أمر آخر. وليست الإرادة ولا الانفعال كما هو الحال فى أسراريات الأديان التوحيديَّة الساميَّة، بما فيها التصوف الشائع. ويتميز الغنوص بمرجعيته إلى الميتافيزيقا فى التمييز بين آتما ومايا، والوعى بالتماهى المحتمل بين الإنسان جيفآتما وبين الرب 'باراماآتما'. ويشتمل الطريق على بعد 'الإدراك comprehension' من ناحية، وعلى بعد 'التركيز concentration' من ناحية أخرى بما يشكل المذهب والطريقة، وتتنوع صيغ الطريقة، فمنها 'مانترا' وهى الصيغة الصوتيّة للدعاء،

ومنها 'يانترا' وهى الصيغة البصريَّة الرمزيَّة له، والطريق هو البرزخ بين الاحتمال والافتراض، ثم بين الافتراض والتحقق، وقمته حال 'من تحرر فى حياته الدنيا جيفان موكتا'.

أما الغنوصية Gnosticism سواء أتحققت فى المسيحية أم فى الإسلام أم فى غيرهما، فهى نسيج من تخرصات مختلطة، وغالبًا ما جاءت من أصول مانوية Manesian، وهى جنون بالأسطوريَّة مختلط بمفاهيم برانيَّة وجوانيَّة، ولا شك أن لها أيضا رمزيَّة لا تخلو من الأهميَّة، وسوف يكون من المدهش لو لم توجد، ولكن قيل فى الأمثال «إن الطريق إلى الجحيم مفروش بالنيات الحسنة»، ويمكن القول أيضًا بأنه مفروش بالرمزيَّة.

ويمكن ملاحظة أن 'الاستنارة' تلعب فى الغنوص والغنوصيَّة دورًا متزيدًا، ولكن ذلك يخلط بين الاستنارة والوعى بالوجود، ففى حين كان الوعى إيجابيًّا فعالاً، كانت الاستنارة سلبيَّة تأمليَّة أيًّا كان مستوى الممارسة. وليس ذلك للقول بأن ظاهرة الاستنارة لا تعمل فى مناخ الغنوص، فهى تعمل فيه بالضرورة، ولكنها لا تشكل له منهاجًا ولا تكون له مرجعًا. ويمكن قول الأمر نفسه عن الهيرمنيوطيقا، أى تأويل المتون المقدسة الذى يُمارَس بلا شك فى مناخ الغنوص، فمن نافلة القول أن 'الأوبانيشادات' قد أُوِّلَت فى تفاسير عدة، ولكن ذلك أمر يختلف عما يجرى فى المذاهب المذكورة التى شطحت فى تأويلات لا ضابط لها للصيغ المقدسة، والتى لا يتعلق معناها الحرفى

بما تأوله عليها الأسراريون بدعوى الكشف أو 'الاستنارة'[51].

والحق أن كلمة 'استنارة' يمكن أن يكون لها معنى متعالٍ، ولن تكون ظاهرة سلبيَّة فى هذه الحالة، فالاستنارة التوحيديَّة المحررة تتعالى عن الإيجابيّة والسلبيّة، أو هى بالحرى الفعل الربانى فى ذواتنا، وهى تحتكم بموجب ذلك على جانب من السلبيّة العلويّة بمعنى يرادف 'محو' العناصر الظلاميّة التى تفصل الإنسان عن الجوهر الربانى فى باطنه. ويتمخض هذا المحو عن استيعاب فيض السماء دون أن يغرب عنا أن النظام الربانى يتضمن 'كمالاً سلبيًا' و'كمالاً إيجابيًا'، وأن الروح الإنسانيّة تشارك فى السرين كليهما فى نهاية المطاف.

ويطرح الغنوص المعرفة بالمطلق لا بالأقنوم الربانى فحسب، ثم يتبعها معرفة النفس، فالمرء لا يستطيع معرفة الرب إلا إذا عرف نفسه، ويقول المبدأ المكتوب على معبد دلفى «اعرف نفسك»، كما يقول الإنجيل «ملكوت الله داخلكم».

ويتخلل الغنوص كل الأديان العظمى بالضرورة سواء أفهمنا آثاره أم لم نفهمها، مثلما يتخلل الأثير الأشياء المحسوسة كالنار أو الماء، وكما يتخلل الذكاء كل الملكات مثل الخيال أو الذاكرة.

وقد ذكرنا سلفًا أن القوة الدافعة فى طريق الغنوص هى الذكاء، وليس انطباق ذلك المبدإ محتملا فى جماعة روحيَّة ما لم تكن قليلة

٥١ ونحن لا نمارى فى أن كلمة أو عبارة فى متن مقدس لها مغزى لا يمكن أن يستشعر فى القراءة الأولى، ولكن ذلك المعنى لن يناقض المعنى الحرفى ولن يتعارض مع سياق المتن.

العدد. فالذكاء لا يعمل عمومًا حينما يكون المطلوب تحقيق توازن جماعة، ولا يمكن أن ينكر المرء وجود واقعيّة معينة فى أخلاقيات العاطفيّة التواضعيّة، مما يعنى كفاءة عمليّة مناظرة، ويتبع ذلك أنه ليس على الغنوص أن ينكر مبدأه فى أولويَّة الذكاء فى إطار المجتمع، ولكن عليه أن يضع كل شىء فى مكانه، وأن يأخذ الناس بما هم عليه، وذلك هو السبب فى أن منظور الغنوص سوف يصر على عدم تبسيط الأخلاقيّة، وسيصر على أن الفضائل الكامنة مثل الجمال هى «بهاء الحق»، فالذكاء ليس الموضوعيّة والمفهوميّة فحسب، بل هو الذاتيّة والوجوديَّة كذلك، فوحدانيّة الغاية تتطلب كليَّة طالبها.

***

وحين يجرب المرء الحذلقة الدينيَّة التى تمارسها المذاهب الإراديَّة والانفعاليّة، يتضح له أن الغنوص ليس من قبيل الرفاهية، وأنه وحده الذى يمكن أن يخلصنا من الطرق المسدودة من البدائليَّة التى عكفت عليها تلك المذاهب، فهناك مثلا تلك النظريَّة المذهلة للأشعريَّة، والتى تقضى بأنه ليس هناك أسباب أرضيَّة، فالنار لا تشتعل بموجب طبيعتها، بل لأن الله سبحانه قد خلق الاشتعال فى كل مرة تشتعل فيها نار[٥٢]. وقد احتج ابن رشد احتجاجًا بليغًا على الغزالى الذى اتخذ ذلك العبث الفقهى قضيته، يقول فيه

٥٢ والرأى المسيحى القائل بأن الأقانيم لا هى جوهر ولا صيغ، وأنها 'علاقات' فحسب، ولكنها كذلك أشخاص، يشاكل رأى الأشعرية من حيث تناقضه الميتافيزيقى، ويستحسن التمييز بين الثالوث ولاهوت التثليث، وكذلك بين الواحدية وفقه التوحيد.

«إذا لم يحتكم شيء ما على طبيعة مخصوصة، فلن يمكن أن يكون له اسم مخصوص... وليس الذكاء إلا إدراك الأسباب... ومن ينكر الأسباب ينكر العقل».

أما ما لم يفهمه الأشاعرة، وهو أمر شائع فى الفكر البرانى والبدائلى، فهو أن الأسباب الطبيعيّة، مثل أن وظيفة النار أن تشعل، لا تستبعد الأسباب الباطنة فوق الطبيعيّة بأى شكل كان[٥٣]، بأكثر مما يمكن لذاتيّة محدودة أن تستبعد بطون الذات المطلقة، فالسببيّة الربانيّة الباطنة 'رأسية' وفوق طبيعيّة، فى حين أن السببيّة الكونيّة 'أفقية' وطبيعيّة، أو بكلمات أخرى، فالأولى تضاهى أنصاف الأقطار التى تشع من المركز، وتضاهى الأخرى الدوائر المتراكزة، وهذا التآلف بين العلاقتين هو ما يميز الميتافيزيقا المتكاملة، وبالتالى الغنوص[٥٤].

إن هناك ذكاءً وذكاءً، وهناك معرفة ومعرفة، وهناك العقل غير المعصوم الذى يسجل ويشكل من ناحية، ومن الناحية الأخرى هناك عقل القلب المُلهَم الذى يدرك ويعكس رؤيته المعصومة على الفكر، وهنا تكمن كل الاختلافات بين اليقين المنطقى الذى يمكن أن يحل محل يقين منطقى آخر ويقفو أثره، ويقين شبه أنطولوجى لا يحل

٥٣ جاء فى القرآن أن الله تعالى أمر النار التى كان من المفروض أن تحرق إبراهيم عليه السلام بأن تكون بردا وسلاما عليه، وهو أمر لن يكون له معنى إذا لم يكن من طبيعة النار أن تحرق، وهو الأمر الذى يدحض بدهيًّا رأى الأشاعرة.

٥٤ ولنراع أن هناك 'مطلقًا نسبيًّا'، والتناقض المنطقى للصيغة لا يمنع أن يكون لها معنى أنطولوجى معقول، فكذلك هناك 'طبيعى يفوق الطبيعة'، وهذا بالضبط هو التدخل الربانى الدائم، بفضل بطون السببية الكونية.

محله شيء، فما نحن إلا هو، وما هو إلا نحن.

الْجُزْءُ الثَّانِي

الأنطُولُوجيا وَعِلْمُ الْكَوْن

الْمَقُولَات الْكُلِّيَّة

عندما أنشأ أرسطوطاليس مقولاته الكليَّة، وهى «المادة والكم والكيف والعلاقة والفعل والانفعال والمكان والزمن والوضع والحال»، كان يبدو مهتما بالتصنيف العقلانى للأمور أكثر من اهتمامه بطبائعها الملموسة[٥٥]. أما اهتمامنا فهو أقرب إلى المنطق الكونى منه إلى المشائية[٥٦] رغم تداخل حدودهما، ونحن نفضل المقولات التالية «الموضوع والذات، والمكان والزمن»، وهى المقولات الحاوية، ثم «المادة والطاقة، والشكل والعدد»، وهى مقولات المحتوى، ثم «الكيف والكم، والبساطة والتركيب»، وهى مقولات الصفات. والمصطلح الأول فى كل زوج منها سكونى، والثانى حركى على وجه الرمز والتقريب، ولو سلمنا بذلك لأمكن استبعاد كل زوايا الرؤية الأخرى، سواء أكانت أعمق تحليلاً أم تركيبًا، أم كانت كامنة فى رمزيَّة من رمزيات الطبيعة[٥٧].

وليس هذا للقول بأن كل المقولات تتساوى، فالمكان نطاق 'وجود'

٥٥ كلمة 'مقولة kategoria' اليونانية تعنى الشكل النهائى للفكر، أى المفتاح الذى يستطيع تصنيف الأفكار الأخرى، أو حتى كل الأفكار التى تتصل بالوجود.

٥٦ يمكن الرجوع إلى باب 'بنية أحوال الوجود وكليتها' فى كتاب 'من الربانى إلى الإنسانى'.

٥٧ لنذكر هذا الترتيب الأصولى 'المكان والزمن والعدد والمادة'، وهو أصولى لعلاقته برمزية الخماسى والجسدِ والكفِّ الإنسانى. وهناك من وضع 'الحياة' موضع المادة، ولا شك أنه كان يفكر فى الطاقة التى تسرى فى كل شىء.

الأشياء، والزمن نطاق 'مصائرها'، وقد كان حضور المكان فى بداية عصر الإنسان مهيمنًا بشكل ما، فى حين أن حضور الزمن فى نهايته سوف يكون حاسمًا، وكذلك يظهر الشكل على العدد مثلما يظهر الكيف على الكم، وكذلك أيضًا تفوق المادة الطاقة مثلما يفوق 'الوجود' 'الفعل'، ولكن لا شك أنه يمكن للمرء أن يعكس الترتيب بمقابلة 'اللطيف' و'الكثيف'، أما عن مقولتى الذات والموضوع، فهما كيفيتان أنطولوجيتان وبالتالى قابلتان للتبادل، والمسألة برمتها هى أن نعرف موضع الثقل فى كل قطب منهما، وفى أى قطب يتجلى انعكاس الله سبحانه[٥٨].

ولا يمكن أن نجيب إجابة بسيطة قاطعة عن مسألة تعدد مقولات الوجود[٥٩]. فالتقسيم بينها منضبط وملتبس معًا، فتعدادها فى أى تعريف أمر منضبط من ناحية، ولكن منظور التعريف يتنوع من ناحية أخرى فيلتبس، كما أن عددها لا يحصى فيما يخرج عن التعريفات جميعًا كما هو شأن الظواهر. فاللون على سبيل المثال مقولة تحتوى على كل الألوان الممكنة، وكل لون منها مقولة لكل ظلاله الممكنة، ولكنها لا تنطبق على الألوان الأخرى، وهو ما يصل إلى القول بأن كل ما تعلق بالصيغ يجوز أن يكون مقولة. وهكذا

٥٨ فالفيدانتا تلقى ثقلها بالكامل على 'الذات' العلية المطلقة، فى حين ترى الأديان 'الغاية الربانية' فوق أى أمر آخر، فالله تعالى غير أى شىء كان.

٥٩ قد أشار أرسطوطاليس إلى عشر مقولات، ولكنه يذكر ثلاثا فحسب فى موضع آخر، هى المادة والكيفية والعلاقة.

نرى مقولة أرسطوطاليس فى 'العلاقة' مقامًا مشتركًا لمصفوفات لا تحصى من المقولات، مثل مقولات 'السبب' و'النتيجة'، و'الواقع' و'الإمكان'، و'الجبر' و'الاختيار'، و'الإيجاب' و'السلب'، و'الحاوى' و'المحتوى'، و'التزيد' و'الحرمان'، وقد كانت هذه المقولات منطلق الأخلاقيَّة المشائية، والتى كانت تتغيا اختيار الوسائل الصحيحة.

***

وقد قال اليونانيون ومن بعدهم القديس أوغسطين إن من طبيعة الخير الأسمى Agathon أن يوصِّل ذاته العليّة، وهذا ما يفسر وجود منظومة وجوديَّة تشتمل على حاويات ومحتويات وصيغ فى مقامات الكون كافة.

وتحضنا فكرة الخير التى تناولناها على أن نعود مرة أخرى إلى المشكلة الحرجة النقيضة، وهى السبب البعيد غير المباشر لما نسميه الشر، أى الحرمان من الخير، وهو قائم على سر كليّة الإمكان، أى أن كليّة الإمكان لا نهائية تتضمن احتمال إنكارها ذاته، وهو 'إمكان المستحيل'، أو 'وجود اللاشىء'، وحيث توجد هذه الإمكانيَّة التناقضيَّة أو مجرد 'إمكان العبث'، فلا شىء يخرج عن الخير الأسمى، وهو ما يسمى الموجود جل شأنه، والذى هو إيجابى يتجلى به الخير أو 'الخيرات'، بالتباين مع نقائضها فى تتابع 'الزمن' وتجاور المكان، فالشر نقيض الخير فى 'المكان' بما يزيد الخير تألقا ويفصح عن طبيعته، ونهاية الشر فى 'الزمن' جلاء لانتصار الخير

تحقيقًا لمبدإ 'الحق ينتصر'، وتصور الصيغتان 'طبيعة الشر الوهمية'. وبتعبير آخر، حيث إن وظيفة الشر هى ظهور نقيض للخير، وهى كذلك مناط انتصاره، فيمكن القول بأن الشر بطبيعته محكوم بأن ينكر ذاته فى غياب الخير فى 'المكان' و'الزمن'، فيعود الشر إلى الغياب، وهو الحرمان من الوجود، أى اللاشيئيَّة. ولو احتج أحد بأن الخير كذلك ينتهى، فنجيب بأنه يعود إلى مثاله السماوى أو الربانى، حيث يكون 'ذاته' تمامًا، وما يفنى منه ليس الخير ذاته، ولكن يفنى منه قشرة أو أخرى مما يجسده، وقد سبق القول بأن الشر نتيجة جوهريَّة لتنائى الشمس الربانيّة، و'فائض' ينبوع النشأة الكونية[٦٠]، فسر الأسرار هو كليّة الإمكان بما هى، وذلك يعيدنا إلى جذور المسألة.

ولابد من التنويه هنا إلى إمكان الاعتراض بأن الشر بطبيعته ينحو إلى أن يوصِّل ذاته كذلك، وهذا صحيح لأنه يميل بطبيعته إلى ملاحاة إشعاع الخير، ولا يملك إلا تقليد طبيعته بشكل ما، فالشر ما هو إلا اعتراض وتقليد محكوم عليه أنطولوجيًّا بالتناقض، وقد قال مايستر إيكهارت «كلما أمعن الإنسان فى الكفر بالله كلما برهن على

٦٠ لقد نشأ الشر ممثلا 'بالحية' فى الجنة من لا شىء فى اللحظة التى ظهر فيها عالم الباطن للمثال الأول المزدوج الجنس androgyne، وهذه اللحظة الكونية تتزامن مع خلق حواء، والانقطاع عن المثال اللامادى الذى هو 'آدم الأول'، وجاء التجسد أو السقوط فى خضم الظهور، وبوحى الحية أو الفردية، والتى هى صيغة أولية للإبليسية، وبفعل احتباسها فى المادة، وما جرته من مصائب، والتى تزامنت مع الألطاف الربانية المتوافقة.

وجوده عز وجل﴾، والشر فيما يتعلق بوجوده يجاور الخير المتمثل فى الوجود.

وليس الخير والشر مقولتين من مقولات الوجود على شاكلة الذات والموضوع والمكان والزمن، ذلك أن الخير هو الوجود ذاته الذى تعبر عنه المقولات كافة، حتى إن الأشياء تصبح 'صيغا' له، فى حين أن الشر يشير إلى غياب هذا الوجود، ويغتصب بعض الأشياء أو الأشخاص على المستوى الذى يطولها فيه بموجب ما تسمح به ميوله. ورغم ذلك التحفظ، يجوز أن نَعُدَّ الخير والشر مقولتين للوجود للأسباب التالية، فالخير يشتمل على فضائل المبادئ الربانيّة وكل ما يتحلى بها من أشياء، بموجب تعبيرها عن مبدإ الوجود، وأدائها للوظائف الأنطولوجيّة الجوهريَّة المنوطة بها. والشر من ناحية أخرى يتضمن كل ما يتجلى فيه الحرمان من منظور الفضائل، أو الوجود ذاته، وهو ضار بطرق متنوعة حتى لو تعادل مع عوامل إيجابيّة، وهذا للقول بأن هناك أمورًا ضارة من حيث المبدأ وليس من حيث الواقع، كما أن هناك أمورًا طيبة ومفيدة بالمعيار ذاته[٦١]، وجميعها تسهم فى تجلى الفاعليّة الكونيّة بتواليفها التى تجل عن الحصر.

***

أما عن 'الذات والموضوع' فسوف نبدأ بملاحظة أن الموضوع هو

٦١ هناك مثال القبح الجسدى لرجل طيب، وهناك مثال الوسامة الجسدية لرجل منحط.

الواقع ذاته أو من جهة قابليته للفهم، فى حين أن الذات هى الوعى ذاته أو من جهة علاقتها بملكة الفهم. وهناك علاقة تكامل وعلاقة اختلاف فى الحالتين، فنقول عن الأولى إن العالم فى حدود كونه مفهومًا هو جزء من الذات التى تستوعبه، والأنا على العكس من ذلك فى حدود كونها شيئا تدركه الذات كأمر خارج عنها، هى جزء من الموضوع الذى يحتويها، وفى الحالة الثانية، وهى حالة الاختلاف، فنقابل مصطلح 'بذاته in itself' والذى هو موضوعى، بالوعى الخالص 'مستبطَن فى ذاته'، ويعود بنا ذلك فى نهاية المطاف إلى التعالى والبطون، اللذين يلتقيان فى الوحدانيَّة والصمديَّة.

وعلى مستوى المعرفة المُلهَمة أو حتى العقلانية، فإن تكامل 'الذات والموضوع'، هو التوازى بين الوجود والفكر، أو الشىء والفكرة، أو الموقف الصورى والتوازن الفكرى، وهذا ما يشكل أساس المنطق الأرسطى، أو المنطق بما هو، ومفتاحه القياس المنطقى، ولنتذكر أن المُحْدَثين يميلون عندما يتكلمون عن 'الموضوع والذات' إلى الاعتقاد بأن الموضوع أو الغاية أمر لا يمكن أن يُعرف، وأن الذات لا يمكن تعريفها بشكل منضبط، ويطلقون تعبير 'فى حد ذاته in itself' على كل شىء، ويفترضون عدم الكفاءة فى المعرفة، والواقع أن معرفة العرضى والنسبى ليست إلا عرضيَّة ونسبيَّة، ولا يعنى ذلك قلة الكفاءة، فالكفاءة طبيعة المعرفة، ولكن بمعنى أننا يمكن أن ندرك جانبًا واحدًا من الموضوع فى الوقت الواحد، وهو أمر

يعتمد على وجهة نظرنا، وليس مطلقًا إلا معرفة المطلق، ذلك أن المطلق فى الغنوص يعرف ذاته فى أعماق الذات الإنسانيّة، وهذا هو سر البطون الربانى بكامله فى الكون الأصغر.

ويعنى ما قلناه توًّا أن الأمر لا يقتصر على الموضوع الطبيعى حسيًّا كان أو نفسيًّا فحسب، بل هناك أيضًا بعد يفوق الطبيعة، أى ميتافيزيقى، ويسبغ على العالم وعلى كل ما فيه حقيقيته ومعناه، ولو كان الموضوع هو 'الآخر' فإن أوله هو المبدأ المتعالى، ولذلك كانت فكرة الموضوعى تشتمل على كل ما وجد، كما أنها تشير إلى الموجود الواحد عز وجل، وينطبق الأمر ذاته مع التعديل اللازم على فكرة الذاتى، فلو كانت الأنا هى الذات حسيًّا ونفسيًّا، فهى العقل المُلهَم الذى يحتوى على 'الكلمة' الباطنة فيه، وهى العارف الذى يمتد وعيه من حيث المبدأ من الأنا الإنسانيّة إلى الذات العليّة.

ومن الواضح أن 'الآخر' و'الأنا' يشكلان تناقضًا تكامليًّا بمعنى نسبى، أما 'الآخر مطلقًا absolutely Other' أى الله سبحانه و'الأنا مطلقًا absolutely oneself' أى نفس المرء فهما متماهيان بلا تناقض. ويجوز الاعتراض هنا على أن هناك تناقضًا كذلك بين الأنا مطلقًا والآخر مطلقًا، ولكن الحقيقة أن المطلق الذى نخاطبه ليس الآخر مطلقًا، أو هو كذلك فحسب بشكل 'مطلق نسبيًّا'، ذلك أن فطرتنا 'اللامخلوقة ولا تُخلق' تسرى من الحياة إلى الأعماق الربانيّة. وبقول آخر، فالباطن والمتعالى واحد بلا صفات، والمعرفة المنجية هى الوعى

بطبيعة الأمور، بموجب أن من طبيعتنا السعى إلى الوعى بها.

ويربو ذلك إلى القول بأن الموضوع الكونى، وهو الدنيا، معلق بين بعدين متكاملين، أى التعالى والبطون، فالله جل جلاله هو 'الآخر' الذى 'يتعالى' عن الدنيا بلا حدود من ناحية، ومن الناحية الأخرى، فإن الدنيا تجلٍّ له عز وجل وهو حفيظها ظاهرًا وباطنًا، كما أنها حضرته جل وعلا، بما يعنى أن الدنيا بدون البطون ستختزل إلى لا شىء، وأن الدنيا وما حوت تجسيد رمزى بالضرورة، فلا شبيه له سبحانه، ولكن بمعنى آخر، فكل شىء يحمل له عز شأنه شبهًا فى الفضائل الإيجابيَّة لا الصفات السلبيَّة، وكذلك تبدو أنا الإنسان كما لو كانت معلقة بين 'التسامى' و'العمق'، بين الوجود الربانى فى السماء وبين انعكاسه 'فى أعماق القلب'، والبعد الأول مفارق والثانى موحد، وهو منظور الحكمة والتوحيد، أو القداسة الصرفة التى هى 'الوجود' لا مجرد 'الفكر'.

***

وتستلزم طبيعة الأمور توازنًا بين الثيوزوفية الإيجابيَّة والسلبيَّة، أو بين المنظور وطريقة التناول، سواء أكانت لاهوتًا تجيديًّا Cataphatic أم لاهوتًا تجنيسيًّا Apophatic، 'فالله عز شأنه يعرف ذاته العلية'، ويمكن حتى القول بأنه هو 'المعرفة بذاته العلية'، وهو قادر على أن يعكس هذه المعرفة فى الإنسان دون أن نستطيع من ناحيتنا القول بأن ذلك الإنسان يعرف الله عز وجل، وعلى كلٍّ فالتمييز بين التصور إيجابيًّا كان أو سلبيًّا، وسمحًا كان أو قصريًّا، لن

يحدث إلا فى مستوى الفكر أو مستوى التعبير، وليس فى مستوى التعقل المُلهَم، والذى يتعالى جوهريًّا على الانقطاع والمفارقة بين العارف والمعروف.

ولا يصح الخلط بين الوعى بما هو والعارف، ولا بين الوجود بما هو والمعروف، ذلك أن العارف موجود، وأن المعروف يشتمل على الظواهر التى يدركها وعى العارف، ثم إنه يبدو هناك نوع من عدم التماثل بين الوجود والوعى، فالوعى جزء من محتوى الوجود، فى حين أن الوجود ليس واعيًا بالضرورة، والموجودات بحاجة إلى شاهد يعى وجودها حتى توجد تمام الوجود، فحتى الغاية اللاواعية ليست بشىء دون شاهد يدركها، والوجود الخالى من الحياة ليس إلا نوعًا من الافتراض[٦٢].

***

إن المكان ينوِّع ويحفظ، والزمن يغير ويحول، وتدفعنا أهميَّة رمزيات معينة إلى ذكر أمور قد تبدو بدهيَّة للوهلة الأولى، ولكنها نادرًا ما دُرِست بعمق، وأولها أن المكان له ثلاثة أبعاد موضوعيَّة هى الطول والعرض والارتفاع، ثم إن له ستة أبعاد ذاتيَّة هى الأعلى والأسفل والأيمن والأيسر والأمامى والخلفى، وبالتشاكل فالزمان له أربعة أبعاد موضوعيَّة هى مراحل الدورة، مثل الفجر والنهار والمساء والليل، أو الربيع والصيف والخريف والشتاء،

٦٢ قال باسكال «إننا جوهريًّا فى غاية الضآلة ولكنا نعرف ذلك، فى حين أن الكون لا حدود له ولا تواصل معه، ولكنه لا يعرف ذلك».

أو الطفولة والصبا والشباب والشيخوخة، وله بعدان ذاتيان هما الماضى والمستقبل، أما الحاضر فلا قبضة لنا عليه، فهو كالمركز فى المكان. وينبثق عن كل هذه العناصر مختلف التشاكلات على المستوى الروحى، أو حتى الحياة الأخلاقيّة ببساطة، كما يتجلى فيها المستوى الأنطولوجى أو الكونى.

وينبغى الإشارة إلى أن المكان والزمن اللذين نعرفهما بالخبرة[٦٣] يشتملان على ظواهر نفسيّة وجسديّة، ولكنهما لا يبلغان مقام الروح. والواقع أن العناصر النفسيّة تستطيع أن تَثْبت فى مكان معين لفترة معينة، وهو ما لا يعول عليه كفكرة، ولا كمعرفة، ولا كمبدإ بما هو.

ولنتذكر هنا بدلا من أن نتحدث عن 'مكان' و'زمان' كما فعل أرسطوطاليس، أن نتحدث عن 'موقع' و'لحظة'، وبما يركز على تطبيقاتهما الملموسة، ولكن على حساب الفكرة العامة، ويمكن أن يتضح ذلك فى الاعتبارات التالية، فهناك علاقة بين المادة والمكان من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك علاقة بين الطاقة والزمن، والمادة هى الأثير جوهريًّا، وتضاهى المكان واقعيًّا، فى حين أن

٦٣ ذلك أن هناك آخرين، وكل مقولة آية تتجلى فى مستوى كونى مخصوص للمبدإ الكلى، وقد قلنا فى باب 'الخلق صفة ربانية' فى كتابنا 'طرق الحكمة الخالدة' «إن المفاهيم الهندوسية برهانية أكثر منها منظومية متجانسة». ولو تذكرنا أن المكان والزمن قد انضويا ضمن مايا الربانية 'الصرف'، ومعناها الحرفى أن الأشياء الأرضية قائمة بفضل محتواها فى النظام الربانى، ولكن رمزيًّا أو 'برهانيًّا' حيث تكفى تلك اللغة التى تبدو قصرية.

الطاقة لا تُدرك إلا فى الزمن فحسب، حال سريانها على الأقل، لأنها تُحدِثُ التغير.

ولو نقلنا فكرة النقطة فى المكان برمزيتها الشكليّة إلى الزمن لكانت اللحظة، وهى التركيز نفسيًا وروحيًا. ولا يقتصر تمثيل الدائرة على لا نهائية المكان فحسب، ولكنها أيضًا ترمز إلى الخلود ولا نهائية الزمن، إذ إنها امتداد للمركز وتكرار لدوائر الوجود المتراكزة بلا بداية ولا نهاية، وتوحى بكروية السماء ودائريَّة الأفق وصورة الفضاء، والمربع يوحى بمراحل دورة الفصول الأربعة، ويعنى الاستقرار فى المكان، والحركة فى الزمن، ويعنى فى الروحانية التقدم المطرد والثبات الكيفى، وهما شرط التحقق، وهكذا كانت للرموز الرقميَّة والهندسيَّة تطبيقاتها فى المكان والزمن، كما أن لها بدهيًّا تطبيقاتها الأنطولوجيَّة والكوزمولوجيَّة والروحيَّة، والتى ليست طباق الكون إلا مجرد انعكاس لها.

***

والزمن كالمكان يشتمل على المادة والطاقة والشكل والعدد، ولكن يمكن القول بأن المادة أقرب إلى المكان والطاقة أقرب إلى الزمن، ويساوى المكان الأثير الذى يملؤه، وهو المادة التى اشتُقت منها العناصر الأربعة الأخرى والمواد جميعًا. ويساوى الزمن التغير والطاقة التى تُحدثه، وقول 'مادة' بمثابة قول 'تبلور' أو 'تَخَثُّر'، وقول طاقة بمثابة قول 'تردد' أو ذبذبة.

أما عن مقولة 'الشكل' من الناحية الفيزيقيَّة البدهيَّة فيمكن التمييز

أولاً بين الشكلين المسطح والمجسم[٦٤]، ثم إننا ندرك التنوع فى الأشكال الدائريَّة والمثلثة وغيرها، أى كل احتمالات الأشكال الهندسيَّة المنتظمة أو غير المنتظمة، ودون أن ننسى على مستوى آخر الفارق فى الصور بين الجوهرى والاعتباطى وبين الجميل والقبيح وبين النبيل والمنحط، بصرف النظر عن أذواقنا، واعتمادًا على محتواها الإيجابى أو الحرمانى.

أما فى مجال الأرقام فنميز أولا بين الأرقام الفردية والزوجيَّة، أى الشفع والوتر، فالأرقام الفرديَّة توحى بالوحدانيَّة والعودة إلى المبدإ، والأرقام الزوجيَّة توحى بالثنائيَّة والتباعد عن المبدإ، ثم نميز بين الأرقام الصحيحة التى تكرر الوحدة أو تضاعفها فتوحى بالتجلى والإنجاز، والكسور التى تقسِّمها فتوحى بالمبدإ أو الاحتمال، ونميز أخيرًا بين الأرقام الكميَّة والأرقام الرمزيَّة أو الكيفيَّة، والتى تشير إلى التثنية والتثليث والتربيع والأرقام الفيثاغوريَّة.

وهناك تشاكل مهم بين المبدإ الفاعل والأرقام الفردية، وبين المبدإ القابل المنفعل والأرقام الزوجيَّة، ألا وهما مبدآ 'ين ويانج' اللذان يحيطان بكل التناقضات والتكاملات، فالتكاملات توحيديَّة مثل الفعل والانفعال، والذكورة والأنوثة، والتعارضات انشقاقية مثل السلب والإيجاب والخير والشر. والأرقام الفرديَّة زهريَّة دائريَّة

٦٤ ولو نقلناهما إلى مرتبة أخرى، فهما الفارق بين الهندستين الفراغية والمستوية، أو بين المجرد والملموس، أو بين النظرية والممارسة، أو بين الخطة والإنجاز، أو بين الحق والحقيقة، أو بين المذهب والقداسة.

الترتيب بحيث تعيد الأشياء إلى الوحدة، فى حين أن الأرقام الزوجيّة مركزيّة تمثل إشعاعًا نحو التكاثر وعدم التحدد، ولكن حيث إن مبدأىْ يين ويانج قد انبثقا عن الطاو، فقد كان تصورهما فيه يناظر اللانهائيّة والمطلقيّة، فلا مناص من أن يعبرا عن توحدهما على مستوى اختلافهما ذاته، وهذا هو ما يمثله رمز يين يانج، حيث يحتوى الجزء الأسود على نقطة بيضاء والأبيض على نقطة سوداء، أى إن الذكورة تحتوى على عنصر أنثوى، وتحتوى الأنوثة على عنصر ذكورى، وكل قطب منهما يحتوى على وظيفة سلبيّة وأخرى إيجابيّة، فالعنصر الذكورى يرمز إلى المطلقيّة، والعنصر الأنثوى يرمز إلى اللا نهائيّة، والذكوريّة تحتوى على خطر التقلص والجمود، كما تحتوى الأنثوية على خطر التشتت والتظاهر. ولنضف أخيرًا أن الرمزيّة الهندسيّة تعبر عن يانج بالحدود التى تحدد و'تحبس' وتتصل بالتوحيد، فى حين تعبر عن يين بالنجوم الثلاثيّة أو غيرها مما يتفرع و'يشع'، بعيدًا عن مسألة الأرقام الفرديّة والزوجية[٦٥]، وقد لزم التنويه إلى الرمزيّة الصينية بموجب أنها تعنى بعدًا رقميًا، أو بالحرى

٦٥ يعكس الصليب المعقوف بشكل أقل مباشرة فى شكل 'نجمى' وصيغة مركزية، رمز يين-يانج وتمثل مشتقاته بشكل زهرى تحت السطح. وقد تعرض هذا الموضوع للبحث فى إحدى الرسائل عن رمزية الآثار فى عهد 'فيلهلم الثانى' بعنوان 'المونادات الصينية Die Chnesische Monade'، حيث يشير الكاتب إلى أن «مزدوجة 'يين- يانج'، تختلف أصوليًا عن الرمزية الفارسية التى جاءت فى تعاليم زرادشت، ثم فى المانوية، فالمانوية تذهب إلى أن الصراع بين المبدأين لابد أن ينتهى بانتصار النور، فى حين ينظر الصينيون إليهما كعنصرين متناغمين ومتوازنين».

مذهبًا إثنينيًّا.

وهناك شيء شبه رباني في الأرقام الأربعة الأولى، وكذلك في الأشكال الأربعة الأوليّة المسطحة من حيث إنها لا نظير لها، سواء أكان ذلك بين بعضها البعض أم بينها وبين الأرقام والأشكال الأخرى، فالنقطة والخط والمثلث والمربع تختلف أصوليًّا، كما لو كان كل منها نوعًا قائمًا بذاته، أما الأشكال الأخرى بدءًا من الخماسي، فتبدو كما لو كانت تنتمي إلى نوع واحد، ثم إن مصفوفتها تنطلق حثيثًا إلى أن تنتهي بالدائرة[٦٦]، حيث إن المرء يعجز عن تصور شكل منتظم له مائة أو ألف زاوية، فالشكل المنتظم الاثنا عشرى يوحي بانطباع أن المرء يلهث، لذا كانت الأشكال الأربعة الأولى والأرقام الأربعة الأولى تتصف بأمر شبه مطلق، وتكاد أن تكون رموزًا أقنوميّة، في حين أن رقم خمسة والشكل أو النجمة الخماسيّة تبدو كما لو كانت بداية تدشين العالم والخلق والكون، وتشير في الآن ذاته إلى المثالات الربانيّة، أي إن الأرقام الأربعة الأولى والأشكال الأربعة الأولانيّة تميز بأنها أقدر على 'وصف' الغيب الأسمى باعتبار معانيها الأصوليّة.

***

ويتحول المكان في الأشكال الهندسيّة إلى شكل، ويصير الزمن عددًا في الإيقاع، فالعالم منسوج من الأشكال والإيقاعات، ويكمن جماله

٦٦ والحق أن الدائرة رمز الجمعية كما أن النقطة رمز للواحدية أو الوحدانية، وتنحصر الأشكال الهندسية الأخرى بين هذين القطبين.

وقبحه فى انتظامها وفوضاها على التوالى. وهذا يعنى أن الجمال لا ينتمى إلى الشكل وحده، ولكن أيضًا إلى العدد، فالأشكال الكاملة كالجسم البشرى خاصة يتكون من أرقام فى بنيته وينم عن انتظام وقيمة جماليّة، وإذا كان كل شكل عددًا، فلابد أن يكون العدد شكلا ضمنيًا.

ويمثل الصليب شكلا ذا أهميّة أوليّة فى مقولة الشكل، وهو رمز التماثل فيما تعلق بالرأسيّة والأفقيّة، فتتمثل الرأسيّة فى التعارض، وتعنى الأفقيّة التكامل، ونجد من منظور آخر أن المحور الرأسى يمثل إشعاع الخلق والامتداد الكونى، ويعنى بالتالى الجمعيّة الكليّة وتجاور آتما ومايا، ويمثل المحور الأفقى تماثلات وجوديّة وتنوعات وظيفيّة، ولكنه يحتوى على تناقضات أخلاقيّة وجمالية[٦٧]، بينما يمثل المحور الرأسى 'مقامات' المطلقيّة والنسبيّة، والمبدأ والتجلى، والجوهرى والعرضى، رغم أنه قد لا يصح فى بعض الأحوال. ويمكن حتى القول بأنه يمثل الوجود واللاشيئيّة على سبيل إضافة ذرة من الملح، ولكن المحور الأفقى يقابل 'الصيغ' بنقائضها مثل الإيجاب بالسلب، أو الحركيّة بالسكونيّة، أو الصرامة باللطف إلى آخرها، إلا أن ذلك لا ينفى أن الصيغ لها ما يمثلها على المحور الرأسى، ولا ينفى أن المقامات الرأسيّة تنعكس على المحور الأفقى، وفى كل حالة تضفى

٦٧ ولنضف إلى ماتقدم عن الرموز الهندسية أن الأبعاد الثلاثية تجعل الرمزية أشد تعقيدا حين يضاف الذاتى والموضوعى إلى المستوى الأفقى، ثم الأولى والنهائى، أى الأقطاب التى تتناول الخبرة والتحول والمستقبل.

على العناصر التى تتناولها معنى جديدًا مع التعديل اللازم. وفيما يلى مبدأ مهم، فكل ما نميزه عن الخير الأسمى إما أن يكون امتدادًا له أو تعارضًا معه من الناحية الظاهرة على الأقل، فلا شىء يمكن أن يعترض الله تنزه وتعالى.

***

وما تناولناه حتى الآن من المقولات الحاوية، أى الموضوع والذات والمكان والزمن، ومن مقولات المحتويات أى المادة والطاقة والشكل والعدد، ثم من مقولات الصفات أى الكيف والكم والبساطة والتركيب، التى تحدد صيغ المقولات، ويحتوى كل منها على جوانب كيفيَّة وجوانب كميَّة، فالشىء يمكن أيضًا أن يكتسب قيمة من المعدن الذى صنع منه، ولكنه يمكن أن يكتسب قيمة من رمزيته وجماله، ويتشاكل معه الشىء الذى يبهر بحجمه أو تكراره أو كثرته، وقد يكون الكيف جوهريًّا أو تعبيريًّا، وقد يكون الكم متصلا أو منفصلا.

وتقودنا فكرة 'الحجم' الضمنيَّة فى الكم إلى المسألة التالية، فكل مقولات الوجود تتضمن التعارض بين ما كان 'لامتناهى الجسامة' وما كان 'لامتناهى الدقة' بما يلائم الصيغ المتوافقة، وليس هناك من الناحية الميتافيزيقيَّة ما كان لامتناهيًا خارج المطلق، لذا يتعين علينا ألا نقبل بلا نهائيين هما الأصغر والأكبر، فكلمة 'لا نهائى' هنا تحمل

معنى نسبيًا تجريبيا[٦٨] لابد له بالضرورة من حدود حتى لو لم يمكن تصورها، ولكنها مفهومة فى كل الأحوال، فالمرء يمكن أن يفهم تمامًا أن كلا من اللا نهائيتين الواضحتين تنفتحان على اللاشىء بمعنى معين، بموجب تشبع زائد أو 'انفجار أنطولوجى' لو جاز القول، حيث تعبر المقولات عن معطياته.

ولنلاحظ فى هذا المقام من منظور طبيعة الإنسان، أن ما كبر وما صغر بشكل لا متناهٍ هما متاهتان للنفى والرعب من حيث المبدأ. ونقول من حيث المبدأ لاستحالة اختراق الجدار الواقى لموقعنا الكونى، وهو موقع ربانى ومعيارى معًا، حيث يكون الإنسان معيار الأمور، حتى بالمخاطرة بالحرمان من غاية وجوده. وما نريد أن نوضحه هنا هو أن هناك أبعادًا كونيّة محظورة على الإنسان بموجب طبيعتها، وهو أمر من قبيل الرحمة بمعنى ما، فمحاولة عبور الموانع الإنسانيّة انقطاع عن الربانى[٦٩]، ولابد أن نفهم معنى الحياة بدءًا من نشأتنا الكونيّة الربانيّة ﴿ملكوت الله داخلكم﴾.

وقد ينشأ اعتراض يتعلق بفكرتى 'الجسامة والدقة'، وهو أن الصفتين كليهما نسبيتان، وليس هناك ما هو جسيم أو دقيق بذاته،

٦٨ فحين نتحدث فى هذا السياق عن 'اللا نهائى'، فنحن نعنى ما لا يحده حد معلوم فى مجاله، ولا نرى مبررا لقصر هذا الاصطلاح على اللا نهائى الميتافيزيقى، حيث إن طبيعة اللغة لا تجبرنا على ذلك.

٦٩ ينتمى إلى ذلك الصنف كل من الطبيعة النووية و'غزو الفضاء'، وأقل ما يمكن أن يقال عنها افتقاد البركة الربانية.

وهو اعتراض صحيح ومغلوط فى الوقت نفسه، فهو مغلوط لأن مقادير الأشياء مناظرة لحقائق مثالاتها، أى المشيئة الربانيَّة، ذلك أن الذكاء الربانى مركزى وكلى، وهو غاية وجود أحوال الإنسان، وبتعبير آخر فإن الشيء ظاهريًّا يكون جسيمًا لأننا أقل منه جسامة، وباطنيًّا لأننا أقل منه عظمة، وذلك بحسب الإمكانيَّة الوجوديَّة التى يتجلى عنها، وليست الذاتيَّة الإنسانيَّة هنا هى السبب فى خداع بصرى، ولكنها نتيجة لحقائق الوجود، وكمال استيعابها مقدر بمشيئة خالقها. وهذه النقطة لها أهميَّة كبيرة، نظرًا لأنها تدعم نظريَّة الرمزيَّة، ثم إنه لو كانت القيم كلها نسبيَّة وذاتيَّة، فلن يبقى ما يستحق التقويم، وسوف تفقد مقولات الكم والكيف والترتيب كل معناها، وما قلناه توًّا يبرهن على زيف الفكرة التطوريَّة القائلة بأن روح الإنسان وشكله ما هما إلا مرحلة بين آلاف المراحل، وأنه ليس هناك ما يمكن أن يكون شبه مطلق ولا كاملاً ولا معروفًا فى ظاهرة 'الخلق على صورة الرب'، أى إنه ليس هناك إلا سلسلة عرضيَّة من الأشكال الهمجيَّة الزائلة التى لا معنى لها، بدلا من انعكاس المثالات الربانيَّة التى ينبثق منها المعنى.

ولنعد بعد هذا الاسترسال إلى مسألة مقولات الصفات، وإلى صفتى 'البساطة والتركيب'، ويشتمل كل منها على لُبٍّ مبدئى وتجلٍّ عرضى، أو هما 'جذر وزهرة'، فجذر المكان على سبيل المثال هو النقطة أو المركز، وزهرته الفراغ أو البعد، وجذر المادة هو الأثير

وزهرته بجافل الأشكال والأحجام.

ولا بد من مراعاة أن هناك أشكالاً كاملة وأشكالاً ناقصة، تمامًا كما أن هناك معادن نفيسة ومعادن خسيسة، فى حين أن تلك البدائل لن تطرأ على المكان أو الزمن، فالكيف فيهما يبدو كما لو كان يكمن فى جوانبهما العامة، وليس فى عرض أو آخر، إلا أن الفضاء الذى ليس له مركز يظهر كنسيج من 'النجوم'، أى إنه يحقق بطبيعته الفكرة الكيفيّة لنقطة المركز، التى يطرح علم الهيئة المقدس أمثلة شتى لها بشكل رمزى وتقريبى، وقل مثل ذلك فى الزمن الذى يشتمل بطبيعته على 'عصور ذهبية' تنعكس على ظاهرة الحياة الإنسانيّة العرضيّة، ناهيك عن جوهريتها فى التجليات الدورية، فالمكان مثل الشبكة، والزمن مثل الإيقاع.

ويُعرف كل ما وجب وجوده وكل ما استحال وجوده بالمقولات، فهى 'مسرح' صيغ الإمكان كافة، وسواء أكانت معقولة أم عبثيّة، ثم إن من المهم التمييز بين الممكن من حيث المبدأ والممكن من حيث الواقع. وقل مثل ذلك عن الاستحالة، أى إن التمييز ضرورى بين الأمور التى يجب أن توجد بطبيعتها، وتلك التى يمكن أن توجد ولكنها تمتنع عن الوجود بفعل سبب عرضى، وكذلك الاستحالات بشكل عكسى، والتى قد تكون مبدئيّة أو عرضيّة بدرجات متفاوتة. ثم إننا ننوه إلى أن كلا من الإمكانيّة الأقنوميّة والكونيّة مرتبة بشكل هيكلى أو متنوع، وهذا هو الفارق بين المقام والصيغة، أو بين

’الرأسى والأفق‘، اللذين يشكل الصليب رمزًا لهما معًا.

***

وقد تناولنا سلفًا مسألة الخير والشر بين قوسين، ويقرب منها مسألة الموجود واللاموجود رغم أن اصطلاح اللاموجود ليس له وجود مباشر، إلا أنه يمثل وجودا منطقيًّا غير مباشر بدليل وجود الاصطلاح. ولا يمكن بالطبع أن نعتبر الموجود واللاموجود ولا الخير والشر مقولات للوجود، ولكنها مثالات أولى من نوع ما، شأنها شأن المطلق واللا نهائى بمعنى ’رأسى‘[٧٠]، والمبدإ والتجلى، وآتما ومايا. وقد يطرأ اعتراض يقول إن اللاموجود ليس بشىء، ولا يمكن بالتالى أن يكون مثالاً لشىء، وهذه بالضبط هى المسألة التى نثيرها هنا بالنظر إلى الجانب العملى.

ولا شك أن فكرة ’اللاشىء‘ مرجع سلبى بالضرورة لأمر ممكن أو موجود، وإلا ما كان له معنى أصلا. والحق أن كلمة ’لا شىء‘ تعبر عن غياب شىء أو أشياء أو كل الأشياء بحسب السياق، ولو تحدثنا عن ’لاشيئية‘ كامنة دون الإشارة إلى الأشياء التى تستبعدها لكان الحديث تناقضًا اصطلاحيًّا، فحين يمتلئ وعاء ثم يفرغ نرى اختلافًا، وهذا الاختلاف حقيقة قائمة، وإلا ما اشتكى أحد من سرقة، ولو أن هذا ’اللاشىء‘ كان ’لاشيئية‘ لا مرجعيّة فيها فلن نفرق بين الحضور والغياب، ولا بين النعمة والقحط، ولا بين الوجود

٧٠ مرتبة بشكل مقامات هيكلية وليس بعلاقات تجاور أو تكامل.

واللاوجود، ولتمكن كل لص من الدفع بأن اللاشيء الذي أخذه من جيب أحدهم لا وجود له، وسوف يفقد مصطلح 'لاشيء' معناه كما تفقد 'اللاشيئية' محتواها. ولو نظرنا إلى 'اللاشيء' في سياق ملموس، فسوف ينافس 'شيئا' ملموسًا، في حين أن 'اللاشيئية' لن يمكن أن تناقض شيئًا ولا أن تتأثر بشيء، وقل مثل ذلك عن المكان، فلو كان الفضاء فراغًا مطلقًا فلن يمكن أن يكون له مسافة ولا انقطاع ما لم يكن محايثًا للأثير، ولو نحن أضفنا لا شيء إلى لاشيء آخر، لو أمكن تصورهما بلا عبثيّة، فلن يكون لهما جِرم.

وليس هناك مطلقيّة في الاستخدام المنطقي لاصطلاح 'لاشيء'، فهو بالضرورة منسوب إلى أمر ما بنفي منطقي، إلا أن له جانبًا من المطلقيّة يتمثل في كلية الانتفاء الذي يقصده، فالاختلاف بين ١ و ٢ اختلاف نسبي، أما بين ١ و ٠ فهو مطلق مع التحفظات الميتافيزيقيّة الواضحة، فلن يمكن لشيء أن يوجد نصف وجود، فإما وجد وإما لم يوجد. وينبني على ذلك أن هناك أمرًا مطلقًا في الوجود قياسًا إلى اللاوجود، وهذه هي معجزة الخلق بكاملها، كما أن هناك أيضًا أمرًا مطلقًا في نفي وجود شيء أو استبعاد شيء موجود، وليس ذلك هو 'النفي' بذاته، بل في علاقته بما انتفى أو استُبعد، وهو نظريتنا المعروفة عن 'المطلق نسبيًا'[٧١].

٧١ حينما تنطفئ شمعة أو اثنتان أو ثلاث من أربع شمعات، فإن اختلاف الإضاءة نسبي، ولكن حين تنطفئ الشمعة الأخيرة فالاختلاف تام، فهو بين النور والظلام.

وتعنى فكرة ’الوجود being‘ الواقع إيجابيًّا، وتعنى التجلى بشكل مقصور، ونقول مقصورًا لأن الوجود أو التجلى يمثل تحديدًا للمبدإ، الذى هو الوجود المطلق. وتبعث فكرة ’الوجود‘ واقعيًّا فكرة ’الخير‘ فى إطار التأمل فى معنى الحقيقة، كما أنها توحى كذلك بتسامى الكيف ووفرة الكم، ولكنها تعنى قبل أى شىء آخر ’حضورًا‘ ونعمة، فى حين أن الفكرة النقيضة ’للاشيئية‘ تعنى ’غيابًا‘ للوجود، أو استحالة، أو غياب أشياء بعينها بشكل نسبى، وتعنى كذلك باشتقاقها وتشاكلها ’غيابا‘ ونقمة، أى ’شرًّا‘. إلا أن هذه الفكرة قابلة للتطبيق أيضًا بشكل نقيض على المقام المبدئى المتعالى من منظور العالم المتجلى، أى الوجود بالمعنى الضيق المحدد، إن كل ما تعالى على العالم وتحرر من محددات الوجود[٧٢] فهو ’غيب‘.

***

ولا نقصد حينما نتطرق إلى المقولات الكليّة أن ندعم المنظور المناهض لعبادة الصور، والذى يتغيا ’اختزال‘ الظواهر إلى شروطها البنيويّة. فالأولويّة للمحتوى والرسالة والغاية الربانيّة وليست لآليات التجلى، حتى لو كانت تلك الآليات تعنى الأسرار الربانيّة، وهذا هو الحال فى المقولات التى ينتسج منها العالم. ولابد

٧٢ هذا هو ما يسمح بالتعبيرات السلبية مثل ’الغيب Shunya‘، وكذلك تعبير ’ليس هذا ولا هذا neti neti‘، وتعبيرات أخرى عن الغيب الأسمى والوجود المطلق، وينبثق من هذا المبدإ الاصطلاحى كافة اصطلاحات اللاهوت التبخيسى apophatic.

من الإصرار على أنه ليس هناك أوغل انحرافًا من صيحات النصر التى يهدر بها من ظن أنه قد نقض جمالاً بتحويله إلى آليّة من نوع أو آخر، وكما لو كان السبب الكافى لهذه الآليّة ليس إلا حصيلة نتائجها فحسب، وهذا بالضبط هو 'الوضوح demystification' العزيز على قلب الإنسان الحديث. إن السلوك الواقعى القويم حيال الوجود هو الاحترام وليس الاحتقار، والتقى وليس الفسق، والحمد وليس الجحود، والغيب الأسمى ليس المبدأ شبه الرياضى الذى يسرى فى بنية الأشياء فحسب، ولكنه الخير الأسمى بما هو الذى يشاء أن يفيض حتى يفصح عن فضائله سبحانه وتعالى.

وتترتب نتيجتان نقيضتان رغم تطابقهما على أولويَّة الغاية الربانيَّة فى الغيب، وهى ذاتها الرسالة فى عالم الظواهر، ألا وهما 'الحقيقة المزدوجة' التى تجعل المرء يفكر فى 'حق مزدوج' مثل المدرسيين، ولذلك لزم التميز فى حالات بعينها بين 'واقعيّة الحقيقة' و'واقعيّة الظواهر'، فهناك حقيقة أن الأرض كرويَّة تدور حول الشمس، وحقيقة انبساطها وارتحال الشمس فيها بين أفقين، وهى غاية ربانيَّة وليست إلا حقيقة نعيش بها، وإلا ما كانت خبرة الإنسان محدودة بوهم طبيعى نسبى، فالأرض لا تعدو عند الإنسان مناطق منبسطة، يشكل جُمّاعُها كرة لا تكاد تبين لحواس المخلوقات الأرضيّة، حتى ليمكن القول بأن الأرض كرويَّة ومنبسطة معًا. أما عن الرمزيَّة التراثيَّة فيترتب عليها نتائج أخلاقيَّة تسمح لنا باستنتاج أن الإنسان

له الحق مبدئيًا وبدهيًا فى تناول المعرفة التى يحتملها فحسب، وبحيث يتمكن من إدماجها فى المعرفة الكليّة والروحيّة التى شاء الله سبحانه أن يحتكم عليها الإنسان العاقل[٧٣].

ولو بدت الأرض ثابتة فى حين تدور حولها السماء، فذلك لأن ذلك التجلى سلبى بالنسبة إلى المبدإ الفعال الذى يحدده[٧٤]. فالأرض هى نحن بمعنى مخصوص، والسماء هى الزمن الذى نخضع له، ومن هنا جاءت العلاقة بين الأفلاك والمصائر التى ليست مطلقة، ولكنها حقيقيّة بما يكفى[٧٥].

إن من طبيعة الأمور أن تكون كل مقولة صورة ربانيّة تتجلى فيها العلاقة التى يُرى منها الله سبحانه. ولا شك أن الاعتراض سيثور على أن المقولات وجوديّة فحسب، وبالتالى 'مخلوقة' باستثناء المقولتين الأوليين، أى الذات والموضوع، ولكن ليس الأمر هكذا، فإن كان من نافلة القول أن المكان والزمن اللذين نعرفهما ويحددان وجودنا ينتميان إلى عالم خبرتنا، فليس أقل من ذلك وضوحًا أنهما

٧٣ لا شك أن العلم الحديث يزخر بالمعطيات، ولكن الإنسان لا يستطيع احتمالها، سواء أكان ذلك عقليًا أم أخلاقيًا، ولم يكن التزام الكتب المقدسة بالسذاجة بقدر الإمكان بلا جدوى، وهو ما يثير سخرية الشكاكين، ولكنه لن يمنع البسطاء ولا الحكماء من النوم بسلام.

٧٤ قد يقول المسلم إن ثبات الشمس بالنسبة إلى الكواكب أمر لا يدركه الإنسان حتى لا يعتقد أن الشمس هى الله تنزه وتعالى، ثم لا ننسى أن الشمس بدورها تدور فى الكون بكل ما حوت مجموعتها من أجرام، وهى الحقيقة التى كان من شأنها أن تدفع بطليموس إلى تبنى مقولة جاليليو الشهيرة Eppur si muove!

٧٥ إن علم الفلك التراثى، المعروف بالتنجيم، يتناول رمزية العلاقة بين الكون الأكبر والكون الأصغر، ولكنه لا يسلم بأن الأجرام السماوية لها تأثير على المصائر.

تجليان للأحوال الكليّة التى تشتمل على كل ما وجد، حتى لو كان ذلك بصيغ متنوعة تنتج عن كليّة الإمكان الربانيّة، أى 'حتى يوجد' الشيء فلا مناص له من الانضواء تحت شروط المكان والزمان.
أما فيما تعلق بكليّة الإمكان، أو بالحرى 'الصور' التى تحققها أو تعكسها، فسوف نقول ما يلى، إن الله تعالى يُجلى المبادئ ذاتها دومًا فى شكل إمكانات أو مثالات، فهو صمد لأنه مطلق، ولا يكون إلا ذاته العليّة، وتفيض لا نهائيته بإمكانات لا تفرغ.
ومن السهل اكتشاف المثال الربانى لمزدوجة 'المادة والطاقة'، فهو عز شأنه 'جوهر' و'حياة' أو طاقة، أى 'وجود' و'إمكان'، وهو ما يحدو بنا إلى التمييز بين المطلق واللا نهائى، أو بالحرى بين المطلقيّة واللانهائيّة للخير الأسمى.
ولنعد الآن إلى العلاقة التكامليّة للمكان والزمن من المستوى الأنطولوجى، فالله عز شأنه 'لا نهائى' 'باقٍ'، وإذا قيل من زاوية إنه 'المكان'، فذلك يعنى أنه كل ما فى الإمكان، هو الحافظ البارى، ولو قيل إنه 'الزمن' فإنه الإمكان بما هو، يَخْلُقُ ويغيِّر ويُفنى، وإذا كان المكان ينقسم إلى مناطق، فالزمن ينقسم إلى دورات، إلا أن 'المناطق الربانية' و'الدورات الربانية' ليست ضمن الفضائل الربانيّة، ولكنها علاقة بين الله سبحانه والعالم.
والحديث عن 'صورة' ربانيّة لا يعدو تناقضًا اصطلاحيًا، إلا لو كانت الكلمة تعنى كمال الخير الأسمى فى مرتبة الوجود وليس فيما

وراءه، ومن السهل أن نفهم لماذا كانت الشمس صورة كرويَّة ذات شكل كامل، وضياؤها لايُدركُ ولا يُحَدُّ، وهى مفطورة من المادة والطاقة لتبعث حرارة ونورًا، وكلها رموز للمثالات الربانيَّة، رغم أنه لا شيء يشبهه تقدس وتعالى من منظور التعالى. وهناك لاهوتيون بعينهم يصرون على ذلك بلا هوادة، وفى الصدارة منهم موسى بن ميمون، أما من منظور البطون، فإنه ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ الإخلاص ٤ كما جاء فى القرآن الكريم، وجاء فيه أيضًا ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... ﴾ النور٣٥، و﴿... يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ...﴾ الفتح ١٠، ويمكن القول كذلك بأن كل ما هو إيجابى يتمثل بالضرورة بصفات الله تنزه وتعالى، ولكنه لا شبيه له سبحانه[٧٦].

ويعنى 'الكم' بما هو لامحدوديَّة الفضائل الربانيَّة، أى الأسماء الحسنى لله عز وجل، أما عن 'الأرقام الربانية'، فهى رمزيَّة حسابيَّة جديرة بالاعتبار كما أسلفنا مرارًا، إذ يرى المرء فى النظام الربانى توحيدًا وتثنية وتثليثًا وتربيعًا، لكن الأرقام فى هذه الحالة فيثاغورية لا علاقة لها بالكم، ولكنها تصبح أرقامًا كيفيَّة تناظر بالتشاكل أشكالا هندسيَّة. والحق أن تلك كسور تنتج عن قسمة الواحد، أما الأرقام الصحيحة بالمعنى المعتاد فهى ظاهريَّة، أى كمية[٧٧].

٧٦ يمكن أن يصف المرء كل دين بأنه 'شكل ربانى' أو بالحرى 'وجه أقنومى' يتجلى فى كل دين ويكسبه صفاته.

٧٧ يمكن أن تعنى الأشكال الهندسية، أى النقطة والدائرة والمربع والصليب والحلزون أشكالا ربانية، بمعنى أن كلاًّ منها يرسم علاقة بين المطلق والنسبى، أو بين آتما ومايا، أو بين

والمحور الكلى هو الموضوع والذات، فالله تعالى هو الحق 'موضوعيًّا'، وهو الموجود وحده، والحق هو ما يمكن أن يُعرف، ولا يمكن أن يُعرف إلا الحق، وعلى العكس من ذلك فهو جل شأنه 'عارف' فهو الوعى ذاته، ويناظر محتوى هذا الوعى الحق الأوحد، والنسبيَّة هى تباعد الذات والموضوع أو العارف والمعروف بما يشاكل 'زاوية النظر' و'الجانب' المنظور إليه.

وهكذا يتضح خطل السؤال عما إذا كان «كل شيء قد بدأ» بالذات أم بالموضوع، فكل من القطبين يمكن أن يفسَّر كأصل مطلق للعالم، ويسهل التمييز بين ميتافيزيقا 'وجودية' تتعلق بمنطلقها، وأخرى 'عقلانية' تتعلق بالأمر نفسه[٧٨]، شرط أن يحتوى كل قطب منهما على القطب الآخر، ولا يكون هناك خلاف إلا من حيث التركيز المختار وليس من حيث المبدأ. وأخيرًا، فالميتافيزيقى بحاجة إلى المنظورين، فالمنظور 'الموضوعى' يتحدد أولا بتمييز المبدإ الذى يتجلى به العالم، ويتحدد المنظور 'الذاتى' بناءً على الاستبصار بالمثالات والذات الربانيَّة، ويقول المسيح عليه السلام «فى بيت أبى منازل كثيرة».

وقد ذكرنا أن كل مقولة تحتوى على جذر، وهذا الجذر آية ربانيَّة أو قربان، والمغزى الروحى لهذه الجذور أو البذور

نيتيا وليلا، فى المستوى الربانى كما ينعكس فى العالم المتجلى.

٧٨ قامت الفيدانتا على الرمزية الذاتية 'للنفس Self'، أما الصوفية فقد تأسست على شبه تنافس بين مدرسة تقوم على 'الوجود' وأخرى تقوم على 'الشهود'.

أمر واضح، فمقولة 'الموضوع' التى تنطلق من 'الآخر' تتطلب منا التميز، والإحساس بالحقيقى، والارتباط بالحق والعدل، وكذلك بالتواضع، ومقولة 'الذات' التى تنطلق من 'ذواتنا'، أى من 'القلب' تتطلب التأمل والإحساس بالقداسة والبطون والإحسان، ولكن لا تزال خيمياء الروح تثير سر المركز الذى يتسق مع عقل القلب، ويثير الزمن سر الحاضر الذى يتسق مع اليقظة الروحيَّة والمركز اللامتناهى والحاضر السرمدى، والقلب النقى الذى هو محراب إيليا حيث تتنزل الشعلة السماويَّة.

***

إن التفكير فى المقولات الكليَّة لا يتعلق بمعرفة العالم فحسب، بل يتعلق كذلك بمعرفة الرب، وما المقولات إلا أقانيم ربانيَّة تمتد فى الخليقة وتحكمها، وهى التى سوف تتجلى فى نهاية المطاف أمام عيوننا وفى باطن كياننا، وتشكل سدى الوجود ولُحمته فى عالمنا. وليس الإنسان الدنيوى على وعى بذلك، وهو يسير منوَّمًا يتحرك قصرًا فى المحتوى المتهافت للنسيج الكونى، وينسى عمليًّا أنه من صنع البارى جل شأنه، ومن هنا كان تقديره المغالى فيه للأشياء والوقائع، مثلما يغالى فى تقدير ذاته، وكما لو كانت الظواهر مطلقة والحياة الدنيا أبديَّة. ومن هنا كان القصور الفاحش فى الخيال الذى يثير العجب والدهشة حينما يؤثر على من يُفترضُ فيهم الذكاء، والذين يدَّعونه بدورهم بلا هوادة، ولكنهم ينسون أن الذكاء هو إدراك الحقيقة وليس 'عقلنة' الزيف.

والإنسان مضطر فى الواقع إلى استكناه الظواهر الملموسة، خاصة أن الظواهر يمكن أن تكون ذات مغزى على أقل تقدير، وأن هناك ظواهر مقدسة، ولكن عليه النظر إلى الظواهر بالاحترام الذى تستحقه، ولابد أن يعى فى أعماقه أن الأسرار الكليّة ليست امتدادًا للمطلق فحسب، ولكنها كذلك تضفى على علاقتنا بالظواهر تناسباتها الصحيحة وشرعيتها ونبلها ومغزاها الروحى.

عَنِ الْتِبَاس أنطُولُوجى كَونى

حينما يرى العقل الحقيقة الربانيَّة من منظور المطلق، تتجلى تلك الحقيقة كوحدة كاملة، أو هى 'لا إثنينية' كما يقول الفيدانتيون، بغرض اجتناب الشك فى لامحدوديتها، أما حين يرى الحقيقة ذاتها من منظور النسبى، فإنها تتجلى فى ثلاثة مقامات، جوهر المبدإ، وأقنوم المبدإ، وديميورج المبدإ، وكلمة 'مبدإ' مكررة حتى يتضح أن المبدأ واحد لا ينقسم.

وتظهر أهميَّة هذه الفروق بشكل ملموس حينما يتحدث الناس عن 'المشيئة' الربانيَّة و'الفعل' الربانى، وهم فى ذلك يشخصون الحقيقة الربانيَّة التى لا حدود لها فى أقنوم واحد فحسب، ويضفون عليه خطأً صلاحيات الجوهر الميتافيزيقيَّة وفاعليات الكون الديميورجيَّة، وهذا هو المنظور المعتاد فى التوحيد السامى، وحيث إن ذلك التناول يتمخض عن تناقضات محتومة فإن الفقه يتحدث عن أسرار وينكر احتياجنا إلى السببيَّة برفض أى تفسير لها، حتى لو عدنا هنا إلى مسألة عالجناها مرارًا بقصد توضيح السببيَّة الربانية ad majorem Dei gloriam فى ظاهرة الشر، وهى الفخ الذى يقع فيه الفكر اللاهوتى.

إن الإمكانيَّة بما هى تنتمى إلى جوهر المبدإ، أى كليَّة الإمكان، وليس أقنوم المبدإ مسئولا عنها بموجب أنها تبلور للتراتب الأصولى، أى

المثالات الربانيّة أو 'الأفكار'. وديميورجيّة المبدإ من ناحيتها لا تحمل مسئولية المثالات، وعملها لا يعدو نقل هذه المثالات إلى الجوهر الكلى الذى تحتل مركزه، ويجبره على تنويعها وتخصيصها وتباينها بالاتساق مع مواصفات بنيّة ذلك الجوهر.

وبتعبير آخر، إن الإمكانيّة بما هى تتأصل فى جوهر المبدإ، أما الممكنات العرضيّة فتنتمى إلى ديميورج المبدإ فى كل الحادثات حتى أقلها شأنًا وأندرها حدوثًا، وهى بما هى 'مشيئة الله' جل وعلا بموجب وجودها. أما أقنوم المبدإ فهو ما تستق منه عبقريَّة الشر، وبلا مباشرة ولكن 'بسقطة' متوقعة أنطولوجيًّا، حيث إن الإشعاع يعنى التنائى عن المركز.

***

ويبدو الشيطان فى التوحيد السامى كعبقريَّة للشر فى خدمة الرب بشكل تناقضى[٧٩]، فهو يلعب دور الدائن والمغرى والمفسد فى الآن ذاته، ولا يكشف عن نفسه إلا فى نهاية الأمور كعدو لله تنزه وتعالى بصفته مبدأ للشر ذاته، وهو أداة لتنزيل العقوبات التى يشاؤها الله عز وجل على التمرد على المشيئة العليّة. والحق أن التوراة أحيانًا ما تعزو إلى الرب أعمالا أجدر بأن تُعزى إلى عدوه مثل أن «أقسى

٧٩ عزا القرآن الكريم ومن قبله الميدراش فى التلمود التناقض ذاته إلى سليمان عليه السلام، والذى كان يسخّر الجن فى أعماله كافة، وهو أمر يتصل بالسحر بشكل غير مباشر، ولا يطلع عليه إلا المؤهلون. وهناك مثل آخر للتناقض ذاته فى المجتمع الإنسانى، هو الجلاد الذى يصبح 'قاتلا مرخصا' لتنفيذ أحكام القاضى.

قلب فرعون﴾، والرب يفعل ذلك بطريق غير مباشر بفعل قوى الضلال الكونيّة، ويتحدث القرآن الكريم عن أن الله سبحانه ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ حينما يدير عنه وجهه تقدس وتعالى، ويتركه للشيطان الذى نزع إليه الإنسان فى أول أمره، فليس الله هو من يسىء إلى الإنسان، ولكن الإنسان هو من يسىء إلى نفسه، وهو من يعاقب نفسه ويدينها بإمكاناته الأوليّة والجوهرية[٨٠]، ويجدر التنويه هنا إلى أن الشيطان ليس مبدأ الشر بقدر ما هو صيغة له، أى تشخيص لعبقريَّة الظلام فى عالم الإنسان، ولا ينتمى إلى المقام المبدئى، بل إلى المقام النفسى، فهو جنى خُلِق﴿مِنْ مَارِجٍ من نَارٍ﴾ وليس مبدأ رغم أنه امتداد للبدإ، ولكن ذلك الامتداد ذاته هو نوع من السقوط عن المبدإ.

والشامانيّة ليس فيها شيطان، لأنها ترى الشر فى مبدئه غير المؤنسن، فتميز بين قوى ربانيّة خيِّرة وأخرى معاكسة على أساس أن كل القوى الكونيّة لها أصولها السماويَّة، ورغم أن الإنسان يحتل فيها مقامًا مركزيًّا فى الكون، فإنه لا ينفصل عنه ولا يعارضه، فالشامانية ليست 'إنسانية'، حتى إن الإنسان فيها لا يبدو سيدًا ولا طاغية،

٨٠ هذا هو معنى 'العهد الأول' الذى أخذه الله سبحانه على الإنسان ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف ١٧٢، وهذا يعنى أن إمكانية الفرد تتضمن الوعى بالمعيار الربانى، فإما اتسقت معها أم خالفتها، والمخالفة هى الرغبة الشيطانية فى الالتباس بالرب تنزه وتعالى.

وليس تشخيص الشر أمرًا مطلوبًا فى عالم ينتمى عضويًا إلى كلٍّ ربانى واحد. ويظهر هذا المنظور كذلك فى الهندوسيَّة من حيث تأليهها للشر ولعنه فى الآن ذاته، فمن المعروف أن الهندوسيَّة تتضمن كل وجهات النظر الممكنة التى يحتمل أن توجد بين الشامانيَّة وأديان التوحيد، ويقول القرآن الكريم ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّى مَسَّنِىَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ ص ٤١، فى حين أن المرض وكل محن الحياة فى أديان التوحيد تصدر عما «يشاء الله» سبحانه، ونرى فى الآية الكريمة انعكاسًا للوظيفة الربانيَّة للشيطان، وكذلك شيفا، وليس شيفا الأسمى بالطبع 'بارابراهما'، بل هو شيفا الديميورجى فى التجلى الثلاثى تريمورتى، فليس من السهل دائمًا توضيح الفارق بين الجوهر المبدئى والنزوع الشيطانى، أو بين انتقام السماء ونزوة الشر فى الحياة الدنيا 'سامسارا'[٨١].

وأيًّا كان الأمر، فهناك التباس على الدوام يتعلق بالوظائف السلبيَّة للديميورج الربانى من ناحية، وبين جوانب بعينها من التجسدات الشيطانيَّة من ناحية أخرى، حتى إن المرء يكاد يقول إن أدنى نقطة فى المقام الديميورجى تتجاور مع أعلى نقطة فى المرتبة الشيطانيَّة كما

٨١ وقد خلط ميفيستوفيليس عند جوته بين أمرين، فالشر عنده 'خطيئة ودمار'، والخطيئة تتعلق بالشيطان Satan ويتعلق الدمار بـ'شيفا'، فالشيطان يضل النفوس وهو يبتسم، وشيفا يخلصها وهو يرعد. ويمكن أن نسلم من حيث المبدأ بأن الموت يأتى من الشيطان، حيث إنه المنوط به أصلا، بموجب أنه من تسبب فى سقوط الإنسان من الفردوس، ولكن الموت واقعيًا يأتى من مشيئة الله سبحانه، يقوم بها عزرائيل الذى وصف بأنه أشد خلق الله قسوة، وهو يشاكل الربة كالى زوجة شيفا وظيفيًّا.

تعبر عنها صور مرعبة لأرباب الماهايانا والهندوسيَّة، فكل الأنواع لازمة فى خلق عالم بأجمعه حتى لو كان ربانيًّا.

***

إن أسطورة سقوط إبليس يمكن أن تفسر على مستويات مختلفة، لكن أعمق معنى لها هو ما كان ينتمى إلى النطاق الأنطولوجى، أى مملكة الوهم مايا أو مجمل الكون الظاهر، الذى يمتد من مشارف الخلق الربانى مرورًا بكل ما وجد حتى 'اللاشيئية' أو عدم الوجود، بفعل قوة غير مفهومة تلتهم الموجودات التى تطولها بموجب وقوعها فى محيط العالم الأرضى 'سامسارا' وليس فى نطاق العالم السماوى 'سفارجا'. وينتظم الكون بأجمعه بين لاشيئيتين، إحداهما ربانيَّة ملموسة، والأخرى كونيَّة تجريديَّة، أما المبدأ الجوهرى الذى يعلو على الوجود فهو الغيب الأسمى الذى ليس شيئًا مما نعلم، أما اللاشىء الذى يسفل الوجود وينحو إلى إنكار الغيب وتحريف مسار الخير، فهو الأمر الوحيد الذى تتنازل فيه كليَّة القدرة للاستحالة، حتى إنها تضفى عليها شبهًا غير مباشر بإمكانيَّة الوجود بموجب لا نهائيتها.

وهكذا نجد أن الأعلى يبرهن على ذاته بوجود الأدنى، ويرمز خاتم سليمان إلى هذه المسألة، ويبدو الغيب الربانى نقيضًا للاشيئيَّة. ونقول 'يبدو' لأنه لا شىء يمكن أن يناقض المطلق، ودائمًا ما تتبدى الحقيقة

المبدئيَّة من منظور المراتب السفلى كما لو لم تكن شيئا[٨٢]. وحين تنعكس صورة شجرة على بحيرة تبدو ذوائبها العلويَّة فى أسفل، وهذا هو ما يحدث فى المقام الأنطولوجى، فالصورة المقلوبة للشجرة ليست إلا خداعًا بصريًّا، وليست بشىء يحاول أن يتعالى على العالم بأن يمحقه، ويحاول أن يقلد تعالى المبدأ الأسمى.

ولنوجز بأن مملكة الوهم مايا كما لو كانت تمتد بين مشارف رحاب الخالق عز وجل حتى اللاشيئيَّة فى عالم المادة التى لا يشوبها جبر ولا جزم، وهى لا شىء كتحصيل حاصل، ولا يجوز الحديث عنها بدلالة أثرها فى الوجود، فهى 'الوجود اللاموجود'، أو 'الاستحالة الممكنة'، أو 'كل شىء ولا شىء'، فكل شىء يفيض بحيث يضفى مظهر الوجود على اللاشىء[٨٣]. وسيتساءل بعض الناس «لماذا كان الأمر هكذا؟»، وهو بمثابة التساؤل لماذا كان الوجود وجودًا، وطبيعة الوجود ذاتها هى التى تجيب على التساؤل.

***

لقد قلنا «كل شىء ولا شىء»، وهو المعنى الأعمق للثنويَّة الزرادشتية، فأهورامازدا أو أورمزد هو 'الموجود فحسب'، وأنجرومانيو أو أهريمان هو 'من لم يوجد' ولكنه يريد 'أن يكون' على حساب

٨٢ كذلك يبدو الرب الخالق عز شأنه كلا شىء مما يُدرك من منظور الإنسان، ومن هنا جاء 'ثواب الإيمان' لمن آمن ولم يرَ، كما جاء أيضا احتمال الكفر لمن لا يؤمن إلا بما يرى.

٨٣ وعالم الوهم مايا من منظور الفهم الإنسانى سر أعظم من سر عالم الحق آتما، ففى مايا يصبح الشر سرًّا أعظم من سر الخير، وقد يجوز للمرء أن يقول إن عبث الإنسان فى نطاق مايا هو سر أعظم من سر كوارث الطبيعة.

الموجود، وهو صراع وهمى دائم بين الاستحالة وكليّة القدرة فى عالم الوهم مايا، ولكن أين ستكون الاستحالة أو اللاشيئيَّة التى تلبست مؤقتًا بالإمكانيّة حين ينتصر أهورامازدا؟ فلابد أن نحسب حتى لا نخلط قوانين الدورات الكونيّة بدورات الأنطولوجيا، والتى تنتظم فى منظور هذه المبادئ، والنصر موجود أبدًا حيث إن المبدأ فحسب هو الحق، وهو 'الغيب الأسمى' على وجه التحديد. أما عن الدورات الكونيّة، فإن النصر النهائى لا يعنى محو 'اللاشيئيَّة الشيطانية'، ولكن باب الوجود مغلق فى وجهها، فاللاشيئيَّة التامة هى احتماليّة تنتمى إلى كليّة القدرة فحسب، أو لنقل مرة أخرى إنها 'الغيب الأسمى'. وتعنى اللا نهائيَّة إمكانًا رمزيًّا لإنكارها ذاتها، وفيها يتجسد 'تواجد' اللاشيئيَّة. ويقول مايستر إيكهارت «كلما أمعن الإنسان فى الكفر كلما برهن على وجود الله عز وجل»، فعندما ينتفخ بكبريائه حتى يكفر بالموجود سبحانه، فإن اللاشيئيَّة المتجسدة تبرهن على الموجود خالق كل الوجود بمجرد وجودها.

الْجُزْءِ الثَّالِث

الْمَنْظُورُ الرُّوحِيُّ

إن كل فكرة من الأفكار التى ترتبط بمصطلح 'الإيمان theism' لها معنى مشروع شرط أن تُفَسَّرَ بالاتساق مع المقاصد الميتافيزيقيَّة الصحيحة، فحتى مصطلح 'الإلحاد atheism' ممكن فى البوذيَّة، ويرمز فيها إلى نظرة 'ذاتية' محة فى منظور فيضى كلى، وبمعنى روحى وليس إنسانيًّا ولا دنيويًّا، ولكن هذا المصطلح قد تجمد فى تطبيقاته السلبيَّة ولم يعد يصلح لغيرها، وقل مثل ذلك عن كل المصطلحات التى ترتبط بفكرة 'الإيمان' وتنطوى على شىء من المخاطر، ذلك فيما عدا 'الإيمان التوحيدى monotheisn'، ولكنا لا نقصد هنا تفسير المصطلحات بل الأمور، وسوف نلجأ إلى المصطلحات بشكل مرجعى فحسب.

ونستدعى بعد هذا التحفظ فكرة 'ما قبل الإيمان metatheism' الهندوسيَّة والطاويَّة، والتى تعنى 'حقيقة فوق أنطولوجية' والمتمثلة فى آتما اللاأقنومى، حتى نبين أنها أساسًا تتعالى جوهريًّا عن كل إيمان بالمعنى الصحيح، فهى ليست 'الرب' الأقنومى الذى يخلق ويوحى ويشرِّعُ ويحكم ويخلِّص، بل الجوهر الربانى المتعالى عن كل وصف، إذ يمحو ظهوره جل وعلا عالم الوهم مايا بكامله، ولذلك كان لا شريك له سبحانه، ولا شك أن 'الإيمان' أو حتى 'الإيمان التوحيدى' لا ينكر ذلك الجوهر، ولكنه يضعه بين أقواس ولا يعتبر

فيه إلا عرضًا، أو يعزوه إلى رب أقنومى، وهذا هو أصل التناقض فى مقولة «إن الخير الأسمى 'يشاء' بالشر حيث إنه لا يمنعه رغم أنه نقيض له، وحتى لو كان كلى القدرة». ولن نعود هنا إلى حل تلك المعضلة التى تناولناها فى سياقات أخرى.

ويقوم الإيمان بما هو على التمييز بين المبدإ الخالق والعالم المخلوق، ولا بد من الاعتبار فى معنى مصطلح 'الإيمان بالروح pneumatotheism' أو 'الإيمان بالسماء uranotheism'، إذ يعنى الأول 'روح الله' سبحانه منعكسة على مركز الكون، ويعنى الثانى 'السموات' موئل الوجود الربانى كما جاء فى دعاء الرب «أَبانا الذى فى السموات»، رغم أن التوحيد يفارق بين الخالق عز وجل والدنيا المخلوقة، وبين المبدإ والتجلى، كما يضيف 'تجلى الرب فى العالم' إلى المقام المبدئى، مثلما يفعل بتضمين الجوهر فى الأقنوم بمعنى عكسى[٨٤]، حتى إنه لا يملك إلا الوعى بالجوهر أو آثاره على انفراد.

إلا أن اللاهوت التوحيدى لن يوغل بتضمين العالم الملائكى السفلى 'لأرواح' المخلوقات النفسانيّة فى المقام الربانى، ولذلك لن يقبل ما يعنى مصطلح 'وحدة الشهود pantheism'، ونحن نستخدم هذا الاصطلاح هنا بعيدًا عن معناه فى مذهب الإيمان بلا دين

٨٤ يعمل 'التضمين annexation' فى هذه الحالة فى اتجاه صاعد، فى حين يعمل فى سابقتها فى اتجاه هابط، ومن الواضح أن كلمة 'الرب' لا يصح أن تقتصر على الأقنوم ما لم يتطلب السياق هذا القصر.

deism والإسبينوزية الذى ارتبط بها اتفاقا[٨٥]، فالرب فى الأديان التوحيديَّة ليس رب الطبيعة Deues sive natura عند الفلاسفة. والحق أن الشامانيين الذين يُعتبر تراثهم 'وحدوى الشهود' يرون الله سبحانه فوق العالم ويسرى فيه ليتجلى فى الملائكة والأرواح[٨٦]، وهذا هو دين أهل سيبيريا وعقيدة 'بون بو' التبتية والشنتويَّة وهنود أمريكا، أما فيما يتعلق بأسسه الميثولوجيَّة فنجدها عند الكونفوشيين والطاويين، ومن السهل أن نرى كيف أنه يرتبط بالسحر لو تحسب المرء للوظيفة الربانيَّة التى تقوم بها 'الأرواح'، وهى كامى فى الشنتوية ومانيتو أو واكان فى تراث هنود أمريكا الشمالية.

ويعتبر ما تقدم حدًّا أقصى لما يمكن أن نسميه 'الإيمان theism' الذى يكمن فى 'وحدة الشهود' بالمعنى الكلاسيكى، والذى يرى أن الله سبحانه هو كل ما وجد لا أكثر ولا أقل. وربما قال قائل «إن الشامانية ترى كل حيوان وكل نبات تجليًّا ربانيًّا»، ولكن النفس الباطنة أو عبقريَّة العرق هى الجديرة بالاعتبار، أى المثال الربانى لا الصورة العضويَّة بما هى، والميتافيزيقى وإن لم يكن شامانيًّا يشارك بدوره فى هذه النظرة إلى الأمور، فكل شىء عنده متكامل فى

٨٥ وقد صَكَّ جون نولان مصطلح pantheism لأول مرة فى الإنجليزية بهدف دحض ما يفوق الطبيعة فى الأديان، وهو من 'المفكرين الأحرار free thinkers' فى القرن الثامن عشر.

٨٦ والأرواح على شاكلة الحوريات والسحالى والأقزام، وقد كتب باراكليسوس عن هذه المخلوقات التى تشاكل مفهوم الإلف elfe الإسكندنافى والجن والجنيات عند العرب.

الجوهر الكلى، أى فى الوجود، حيث يتلبس بصفات وملكات ووظائف بعينها، «فكل شىء آتما»، ولكن هذا المنظور لا يستوى فى مذهب كامل، وليس إلا جانبًا مما نسميه 'منظور الإيمان الأولانى metatheistic perspective'. و«النقائض تلتقى»، فلكى نفهم الجوهر الربانى علينا أن نفهم فى الآن ذاته الآيات 'الربانيّة غير المباشرة' فى كل ما كان شيئًا، ولكن هذا الفهم لا صلة له بعبادة الأرواح أو الظواهر المنظورة، والميتافيزيقى الحق يشعر تلقائيًّا باحترام ظواهر الطبيعة بالمدى الذى تعبر به عن الإمكانات الكليّة، ولهذا حملت عنده إجازة المطلق[٨٧].

ولنعد إلى مسألة 'وحدة الشهود'، ونرى أنها بالضرورة وجهة نظر البطون immanance، وهو بدوره حضور ربانى فى أنفسنا وفى العالم من حولنا، مثل أن التعالى هو مفارقة الله سبحانه لا فى السماء فحسب، بل فى أعماق قلوبنا كذلك[٨٨]، وهناك مجالان للانحراف فى مذهب الفيضيّة، أحدهما موضوعى والآخر ذاتى، وينتمى الأول إلى آثار وثنيّة من عبادة الطبيعة، وينتمى الثانى إلى تأليه الحاكم لذاته، ومثاله فرعون فى التوراة، والأباطرة الرومان فيما بعد.

***

٨٧ والهندوسية تراث قائم على الميتافيزيقا، لذا كان منظور 'وحدة الشهود' ضمنيًّا فيه بالضرورة، وكما تعبر عنها عبادة الشمس أو نهر الجانج أو ظواهر طبيعية أخرى، إضافة إلى تبجيل بعض الحيوانات مثل البقر، والجمال خاصة ذات السنامين التى كانت مبجلة فى بلاد ما بين النهرين منذ القدم، وتشاكل الرب المصرى أبيس.

٨٨ نستثنى بدهيًّا اعتبارات الاتحاد الأسرارى والتحقق الميتافيزيقى.

إيمانات شتى وعبادات شتى بين 'الإيمان بالروح pneumatotheism' و'الإيمان بالسماء uranotheism'، وهو ما نسميه ' إيمانًا بالكلمة logotheism' يتسق مع 'تعاليم الوحى logolatry'. ومن هنا جاء تبجيل العارف والولى أفاتارا، والذى يرتبط به ميتافيزيقيًا 'التعبد للكلمة الباطنة' لو جاز الوصف، أى العقل المُلهَم الخالص، فى حين يرتبط 'التعبد للشمس heliolatry' أو 'التعبد للكواكب astrolatry'، وكذلك حالات 'التعبد للحيوان zoolatry' بوحدة الشهود، وكل هذه انحرافات بشكل واضح لو كنا نقصد 'بالتعبد' العبادة بمعناها الصحيح.

ولابد أن نراعى الأمور التالية فيما يتعلق بالتعبد للحيوان، فلا شك أن الحيوان أدنى من الإنسان، أما فيما يتعلق برمزيَّة الحقائق الروحيَّة، فالحيوان قادر على أن يوحى بمبادئ ومعايير وأفكار، وكذلك بقوى ملائكيَّة، وبحسب نوع الحيوان المقصود، وهذا هو الحال على الأقل حين تكمن الرمزيَّة فى طبيعة الحيوان، وليس بموجب أفكار تضفيها عليه، مثل حالة أن يُتخذ الدب رمزًا للسلطة الملكيَّة، ويُتخذ الخنزير البرى رمزًا للسلطة الروحيَّة، وفى حالات كهذه لا تقوم الرمزيَّة على طبيعة الحيوان الكامنة بقدر ما تقوم على مظاهر برانيَّة صرفة مثل صفة جسديَّة مخصوصة أو طريقة فى السلوك، لكن الإنسان كائن مركزى متكامل، ويمكن أن يكون أى شيء كان بحسب ارتفاع قيمته الفردية أو تدنيها، ففى الحالة الأولى

يكون الإنسان صورة حيَّة للمثال، أى معيارًا، حتى إنه يمكن أن يكون أداة أو دعامة لنفوذ روحى، وحتى إن فكرة 'الحيوان المقدس' لا تخلو من معنى، ويفسر غموض الحيوان كيف يصبح أداة لأنواع من القوى السحريَّة أو النفسيَّة، وغموض التعبد له أو التوسل به بناء على ذلك، وينتج توازن أولى بين نصف السماوى ونصف الأرضى، أو بين الطبيعتين الروحانية والنفسيَّة لوحدة الشهود عمليًّا، أى الشامانية[89].

***

ويمكن إضافة إلى ذلك تمييز عبادات مختلفة فى نطاق الإيمان الواحد، فالإسلام على سبيل المثال يقدم لنا عبادة تقوم على محبة الله عز وجل بموجب صفة 'الرحمة' الربانية[90]، وعبادة تقوم على المخافة. وهذا المنظور الثانى هو مذهب الأشعريَّة الذى هذبه الإمام الغزالى، وهو يُعد من حيث المبدأ من أصول الفقه الإسلامى، ولكنه يُحتمل واقعيًّا بتعويضه بوعى جمعى وإن لم يكن استبصارًا أسراريًّا بالحب واليقين والتسليم، وعوامل أخرى تتسق مع احتياجات طبيعة الإنسان وحقوقه الطبيعيَّة. وأيًّا كان الأمر

٨٩ وهكذا يحتمل فى حالة شامانية الهنود الأمريكيين أن تجاورهم مع المسيحية قد أضر بهم ظاهريًّا فى جوانب إنسانية عرضية، وأدى فى الوقت ذاته إلى توازن من الناحية الروحية الصرفة، أى بموجب القيم الكامنة فى الرسالة المسيحية، فالمبشرون أمر والإنجيل أمر آخر.

٩٠ ويحمل مفهوم الرحمة أيضا فكرة الرحمانية والجمال، كما يحمل مفهوم الحب، ويتماهى مع أناندا البراهمية وهو الرضوان المتألق.

فإن الفخ الأعظم فى أديان التوحيد هو احتياجها إلى عزو كليَّة الإمكان إلى رب خالق حيث إنه 'واحد'. والحق أنها تنتمى إلى الغيب الأسمى لا إلى الأقنوم الخالق من ناحية، وعزت إليه من ناحية أخرى أكثر التفاصيل عرضيَّة والتى تنتمى إلى الكلمة، وهى مركز الخلق 'المتجلى' فى الكون على الحقيقة[٩١].

ولن نخشى أن نزيد هذه المسألة إيضاحًا حتى بتكرار ما قلنا سلفا من أجل جلائها تمامًا، إن هناك أمرًا لا تناسب فيه ولا احتمال لتصوره ألا وهو أن الخير الأسمى يمكن أن يشاء أو يُقدِّر حدثًا تافهًا أو شريرًا، كما يفترض اللاهوتيون تصريحًا أو تلميحًا، نتيجة قلقهم على وحدانيَّة أقنوم مطلق وموصوف فى آن واحد بأى ثمن. والحق أن الأقنوم النسبى رغم انتمائه إلى ما وراء عوارض بعينها لا 'يشاء' بإمكانات 'عرضية' بل يبرهن على إمكانات مثاليَّة، حتى ليمكن القول بأن الله تعالى قد شاء تلك الإمكانات 'بما هى' دون أن ينشغل 'بإمكانيَّة بعينها أو بأخرى'[٩٢]، فالغيب المطلق أو الجوهر فوق

٩١ والمتون المقدسة السامية تلجأ إلى ذلك خوفا من المخاطرة بظهور إثنينية، ناهيك عن تعدد فى الأقنوم الربانى الواحد، ويرفض المفسرون الإدلاء بالجواب الصحيح بأن الله سبحانه 'كلى القدرة' وهو 'يفعل ما يشاء'، ونجد المقولة ذاتها فى أسفار أشعياء وأيوب ورسائل القديس بولس كما نجدها فى القرآن، وهى مقولة ذات حدين، ولكنها كانت كافية لثلاثة أو أربعة آلاف عام لأسباب نفسية معينة، وفى مناخ كانت مقدرة له.

٩٢ وتعبير 'إمكانية أو أخرى' يعنى حقائق مخصوصة بحكم العرضية، أما تعبير 'الإمكانية بما هى' فيعنى الإمكانات المبدئية أو المثالات، وكذلك يمكن قول 'إمكانية مبدئية أو أخرى' وقول الإمكانية 'بما هى'، ولكن ليس فى إطار موضوعنا الحالى.

الأقنومى يشاء بكليّة القدرة بذاتها، وهو ما يليق بمشيئته أن تتوهج بخلق الكون لتتجلى فيه لا نهائيته جل وعلا.

فإمكانيّة الإنسان على سبيل المثال بين المخلوقات التى هو سَمْتُها ومركزها رغم سقوطه فى جوهر نسبى أدنى وهو المادة، فى حين انتفى فساد ذلك الجوهر المناسب للمخلوقات وظل فردوسيًّا، هى إمكانيّة لن تتحقق لأسباب تتعلق بمبدإ الامتداد الكونى. وهذه الإمكانيّة المبدئيّة هى التى يحتوى عليها وعيه بالوجود، وليس كل الإمكانات التى تمخض عن 'السقوط' والنتائج المتعددة والعوارض التى تنطوى عليه، وهذه مصدرها الكلمة فحسب. والحق أن الكلمة هى الحاكم المباشر للعالم، وتتطابق وظيفيًّا مع الديميورج الأفلاطونى والغنوصيين، وأكثر من ذلك فى الثالوث الهندوسى للأرباب الأقنوميّة الفعالة براهما وفيشنو وشيفا[٩٣].

وهذا ما يلزم لمواجهة مخاطر عبادة الروح والملائكة، فالربوبيّة التى هى 'الوجود' و'الوعى' فى آن[٩٤]، تتضمن فى اتجاه النسبيّة 'منسوبًا مختلفًا من المعرفة' إذا جاز القول، ولكن ذلك لا يمنعها من أن تكون واحدًا بذاتها، فالعلاقة تختلف بموجب زاوية النظر، وهو لا يكف عن أن يكون ذاته فى أى من تجلياته الأقنوميّة، ولا يمكن أن يفقد بساطته ولا أن يكون غير ذاته تبارك وتعالى، فالله 'واحد' من أى

٩٣ وكذلك تناظر من منظور مختلف الملائكة الأكرمين الأربعة الذين ينتمون إلى 'الروح الربانية' فى الإسلام.

٩٤ أو 'الموضوع' و'الذات'.

منظور كان[٩٥].

***

وتحسب الطبيعة الهندوسيَّة للتمايزات التى تناولناها، ولكن على حساب ما يسمى 'تعدد الأرباب' صوابًا كان أم خطأً، وهى خطأ إذا كان المرء يعنى بها أن المبدأ الأسمى متعدد، وصواب إذا كان يعنى أشكال العبادة التى يزاولها الناس والتحسب للرمزيَّة الميثولوجيَّة التى تلهمهم.

وتقوم العبقرية الهندوسيَّة على ألا تستبعد شيئًا، كما أنها تتضمن هذه الصيغة الخاصة التى تسمى عبادة الجنسين gynecolatry، إذ إنها تسمح بوجود ربات، ولكنها تزاول قبل كل شىء فى أحد قطاعاتها توحيدًا حول صيغة أنثوية[٩٦]، ولنذكر هنا أن أساس كل عبادات الجنسين هى الشكل الربانى للإنسان، فإذا كان الإنسان قد «خُلق على صورة الرب»، فذلك لأن الرب ذاته هو المثال الأولانى المتعالى للإنسان، وأن نقول إنسانًا هو أيضًا أن نقول إنسانة بموجب أن الإنسان مجبول على جنسين، وليست الإنسانة أقل إنسانيَّة من الإنسان. ويتمخض الإيمان التشبيهى anthropotheism عن منظورين،

٩٥ يتصور الميمونيون نتيجة غفلتهم عن حقيقة أن الله يتعامل مع النسبى بقدر ما هو مطلق، أن القدرة الربانية تنعكس فى النسبية أو تقدرها سلفًا، حيث إنها جانب من جوانب اللا نهائية الربانية.

٩٦ هذه الصيغة هى الشاكتية التى تتلازم عادة مع الشيفاوية، والربة الأسمى الوحيدة هى 'دورجا' زوجة 'شيفا'، ويصبح شيفا تاليا لكلية القدرة والعلم شاكتى، وذلك يشاكل حالة الرمز إلى الذكر بالقمر وإلى الأنثى بالشمس فى أسرارية المحو فى 'الأنثى الخالدة'.

فإما أنه انطلق من فكرة أن الرجل يمثل 'جماعة' تتضمن المرأة، والتى هى 'شريك' له بموجب التوراة، وكان آدم سابقًا لها، وفى هذه الحالة تُفهم الربوبيّة كجانب ذكورى، ولكن ليس بالضرورة، أو أنه انطلق من فكرة أن المرأة هى 'الأم الخالقة creatrix'، وأنها تجلٍّ للا نهائى والأسرارى وما فوق الصور، وفى هذه الحالة تُفهم الربوبيّة كجانب أنثوى. وهذا الجانب الثانى هو منظور الشاكتية، أما الأول androtheism، فهو منظور أديان التوحيد السامية الثلاثة، وباستثناء معين فى حالة المسيحية التى تضفى على مريم عليها السلام قداسة الثالوث latria ولا تقصر عليها العبادة العلويَّة hyperdulia، وهو الأمر الذى يرقى عمليًّا إلى درجة من الربوبيّة، إذا لم يكن من قبيل 'الحق' فبموجب 'الواقع'[٩٧].

٩٧ وذلك باستثناء الإنجيلية التى تعود فى هذا الأمر إلى العهد القديم.

لقد كان المسيح عليه السلام أول من دعا الله سبحانه 'أبانا' و'أبى' فى أديان التوحيد، ولا شك أنه لم يكن الوحيد الذى استخدم هذه الرمزيَّة الأبوية، والتى نجد لها أمثلة فى التوراة ﴿أَنا أَكون لَه أَبا وهو يكون لى ابنا﴾ صموئيل الثانى ٧ : ١٤، و﴿كما يترأف الأب علَى البنِين يترأَّف الرب على خائفِيه﴾ مزامير ١٠٣ : ١٣، و﴿أنت يا رب أَبونا﴾ أشعياء ٦٣ : ١٦، ﴿والآن يا رب أَنت أَبونَا. نحن الطين وأَنت جابلنا، وكلنا عمل يديك﴾ أشعياء ٦٤ : ٨، و﴿لأَنى صرت لإسرائيل أَبا، وأَفرايِم هو بِكرى﴾ إرميا ٣١ : ٩، و﴿أليس أَب واحد لكلنا؟ أَليس إِله واحد خلقنَا﴾ ملاخى ٢ : ١٠.

وكل ذلك فى التوراة[٩٨]، لكن المسيح عليه السلام جعل من هذه الرمزيَّة فكرة مركزيَّة، أو اسمًا للرب، وهو يشهد بدعائه للآب أنه 'الخير الأسمى'، فيشير إلى الخيريَّة والجوهريَّة الربانيّة من ناحية، ويشير من ناحية أخرى إلى العلاقة بين الخالق والمخلوق الذى ﴿خُلِق على صورته﴾ سبحانه. وهذا يعنى أن المسيح عليه السلام يضع الأولويّة للحب الربانى والأبوة على القدرة الربانيّة والسياديَّة، ولا يتبدى الإنسان فيها كعبد، بل كطفل له حقوق على والده، تنبثق من

٩٨ ويرد تعبير 'أبانا' كذلك فى التلمود والكهانة اليهودية، وتجرى تلك الأدبيات فى عشر مناسبات فى العام باصطلاح 'ملكنا' فى موضعها.

كونه ’جليسا‘ له وصورة منه تبارك وتعالى.

ويظهر فى لغة المسيح عليه السلام تمايز بين مقولتى ’أبانا‘ و’أبى‘، فالأولى تنم عن أن علاقة القرابة مبدئيّة، وتنم الثانية عن تمام الواقعية وكمال الفاعليّة، والإنسان العادى ’طفل الرب‘ فى المقولة الأولى بموجب أنه إنسان وبالتالى ’جليس الرب‘، وتنطبع عليه فى المقولة الثانية صورة ’الطفل‘ فى جانب آخر أو ’ابن الرب‘، وتبين برمز الهندسة علاقة الخط الرأسى بالخط الأفقى، أو علاقة الكرة بالدائرة، فهو ’الطفل‘ و’الابن‘ بشخصه لا بانتمائه إلى جنس الإنسان، ولا بموجب تعميد مخصوص أو توجه قادر على تحقيق احتمال الولاية theosis، فالولى ظاهرة كونيّة تعنى أن كل كمال روحى وكل كمال جسدى أمر ممكن، ولكنه لا يتأتى بأعمال الإنسان العادى، فالـ’يوجى‘ و’السانيازى‘ و’الجنانى jnani‘ يتحققون بـ’براهمان‘، ولكنهم لن يكونوا ’راما‘ ولا ’كريشنا‘ مطلقًا.

ونود لو خرجنا عن الموضوع فى هذه النقطة لنقول إن الإنجيل يصف العذراء المقدسة بأنها الممتلئة نعمة، «الرب معك، منذ الآن جميع الأجيال تُطَوِّبُنِى»[٩٩]، ومن ناحية أخرى فقد ورث المسيح عنها عليها السلام كل طبيعته الإنسانيّة من الناحيتين الجسديَّة والنفسيّة، حتى إن قربان الجسد والدم ينتمى أصلا إلى العذراء، ومن لها

٩٩ يقول القرآن الكريم ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّه اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران ٤٢.

مثل هذه المسوغات إلى درجة أن تسمى 'أم الرب' لا بد أن يكون لها فضائل الولاية، وهو ما يعبر عنه اللاهوتيون بمصطلح 'الحمل الطاهر'، وليست عبادة مريم مسألة تراثيّة إذن ولكنها تنبثق بوضوح عن المتون المقدسة[١٠٠].

واللاهوت محق فى أن عيسى له طبيعتان ربانيّة وإنسانيّة متحدتان فى شخص واحد هو المسيح عليه السلام، إلا أن التمييز بين 'طبيعة' سواء أكانت ربانيّة أم إنسانيّة لها مشيئتها ولا وصف لها، وبين 'شخص' له طبيعتان متناقضتان، يخاطر باختزال المسألة فى نهاية المطاف إلى عنعنة اصطلاحيّة. وأيًّا كان الأمر، فإننا نسلم بأن المزالق التى يتمخض عنها تعريف 'رجل الله' تجاوز موارد الفكر الذى ينتوى اجتناب سوء الفهم فى كل المستويات، وقل مثل ذلك عن بعض 'أشباه الجمل' الضمنيّة التى لا تصلح عقديًّا فى لاهوت التثليث[١٠١].

***

ولا شك أن فكرة 'ابن الرب' المسيحية تشير إلى عنصر من الجوانية لا يصمد حيال معظم أشكال الفكر البرانى حيث إنه قابل للتطبيق برانيًا، بل حتى فى علاقته 'بالناموس القديم' الذى يبدو صوريًّا

١٠٠ لا تعلم الإنجيلية شيئا عن هذه العبادة حيث إنها تركز على المسيح المخلص فحسب، وتقلل من شأن الآيات التى أوردناها من الإنجيل، وذلك بردها إلى آيات أخرى أقل تمجيدا لها عليها السلام، ولا تتسق 'وسائل الخلاص أوبايا' على الدوام مع الوقائع التاريخية كما تثبت الانشقاقات الدينية.

١٠١ يرُجع فى هذا الشأن إلى كتاب المؤلف 'المسيحية والإسلام، مقالات جوانية فى تقارب الأديان'، وباب 'البرهان والأسرارية' فى كتابه 'المنطق والتعالى'.

واجتماعيًّا أكثر منه أخلاقيًّا، وهذا يعنى أن 'الناموس الجديد' يمثل بطريقته منظور 'البطون inwardness' الذى يتعالى على منظور التعاليم الصوريَّة والشعائريَّة، ولكنه يفرض على المرء تنسكًا جوانيًّا ممكنًا دون أن يكون واقعيًّا بالضرورة من الناحية الاجتماعيَّة. وبغض النظر عن مسوغات الشبه الإنسانى بالرب، يجوز القول بأن السلوك الروحى الباطنى أو السلوك الجوهرى المبنى على أن يتحول 'عبد الرب' إلى 'طفل الآب'، هو أمر من حقه كإنسان سواء أكان واقعيًّا أو افتراضيًّا.

ولنطرح هنا النقاط التالية، إن الوصفات الغذائيَّة أو النواهى المتعلقة بالسبت هى قواعد برانيَّة واضحة، وتشكل بطبيعتها 'صوريَّة موضوعية objective formalism' شاء بها الله سبحانه لطبائع جمعيَّة خاصة، ولكنها غير ملزمة 'كصوريَّة ذاتية subjective formalism' لهم، حيث إنها اختزال للدين بموجب هذه النواهى. وأيًّا كان الأمر، فإن أعظم الوصايا لبنى إسرائيل وكل الناس هى محبة الله تعالى، وهذا الحب يجعلنا على وعى دائم بالأسباب العميقة لوصايا بعينها، كما أنها قد تتطلب حميَّة الطاعة للناموس، ولكن لا وعينا ولا حميتنا ستضفى على هذه الوصايا بعدًا جوانيًّا بموجب طبيعتها البرانيَّة، وقد كانت الجوانية فى العالم الهندوسى خاصة واعية تمامًا بالطبيعة النسبيَّة المشروطة لقواعد السلوك، وإنكار هذه الطبيعة لا

يعدو 'صوريَّة ذاتية'[١٠٢].

واليهودى ابن الرب بموجب اختيار يهوه لبنى إسرائيل، ولكن المسيحى هو ذلك بموجب الخلاص، ويشعر اليهودى أنه ابن الله قياسًا إلى 'الوثنيين أو الأغيار'، فى حين أن المسيحى يشعر بالأمر نفسه حيال اليهودى الذى يبدو له 'برانيًّا' أو حتى 'شهوانيًّا carnal'. أما الإسلام فلا وجود فيه لفكرة 'الأب' ولا 'الابن'، ولكن فيه فكرة 'الولى'، وهى فكرة تصح على الله عز شأنه وعلى الإنسان فى الآن ذاته، ولكن الإسلام رغم كل ذلك لا يتخلى عن فكرة 'العبد' التى تعنى 'المخلوق'، ثم إن الأولويَّة التى احتلتها فكرة 'الرب Lord' والفكرة المكملة لها وهى 'العبد servant' لها وزنها بطبيعة الأمور، ونتيجتها تسليم عميق 'لمشيئة الله' سبحانه، وهو تسليم لا يسمح للمسلم أن يتساءل لماذا يمتحن الله سبحانه الإنسان بابتلاء أو آخر، ولا لماذا لا يسبغ عليه فضلا أو آخر، وهو ما يدمج بحكمة بين الاحتياج إلى التفسير السببى والإحساس بالتناسب[١٠٣].

***

وتحديد الموضع 'فى السموات' فى دعاء الرب ﴿أَبانا الذى فى السموات﴾ يشير إلى تعاليه على الأحوال الأرضيَّة، ويُفهم أولا من

١٠٢ قد تسمى ممارسة ما 'صورية' لا لأنها قائمة على الصور، بل لأن غايتها المباشرة تنتمى إلى الظاهر، أى إلى مرتبة الصور، وإلا كانت كل ممارسة روحية صورية.

١٠٣ ولو كان المكمل الإنسانى 'للرب' هو 'العبد' منطقيًّا، فإن المكمل الإنسانى 'للرحمن الرحيم' هو خليفته على الأرض.

الوجه الموضوعى للكون الأكبر، ثم من الوجه الذاتى من زاوية نظر الكون الأصغر. والحق أن 'الأرض' أو 'العالم' يمكن أن يكون أنفسنا الحسيَّة كما قد يكون المناخ الذى نعيش فيه ونتشكل به، مثلما تشكل 'السموات' فرضياتنا الروحيَّة وعوالمنا الفردوسيَّة، إذ إن «ملَكوت الله داخلكم».

و'التقديس' فى الدعاء ذاته «ليتقدسِ اسمك» يترادف مع 'التعبد'، وبالتالى مع 'الصلاة' و'التسبيح'، فعبادة الله سبحانه تعنى الوعى بتعاليه، وبالتالى بأولويته المطلقة على المستوى الإنسانى، ويعنى هذا الوعى التفكر فيه عز وجل دومًا وفى ذهننا مثال 'قاضى الظلم' وتعاليم بولس الرسول[١٠٤]، وهذا أمر بالغ الأهميَّة «وحين تصلى فادخل إلى خلوتك، وصل لأبيك فى السر»، ويرى الهسيكاست أن تلك الخلوة هى القلب، والذى لابد أن ينغلق بابه المنفتح على العالم، وهذه خصيصة فى رسالة المسيحية، وهى رسالة تأمل واستبطان ومحبة، والاستبطان ناتج عن منظور المحبة الجوانى بدرجات متفاوتة[١٠٥].

«لِيأْت ملَكوتك» فعندما يرتبط تقديس الاسم بالصلاة فإن حضور الملكوت يرتبط بقبول الرب، حتى إننا يمكن أن نصوغ الدعاء كما

١٠٤ «٧أفَلا ينصف الله مُختارِيه، الصارخين إليه نهارًا وليلًا، وهو متمهل عليهم؟ ٨ أقول لكم إنه يُنْصِفهم سريعًا» لوقا ١٨: ٧-٨، و«صلُّوا بلا انقطاع» تسالونيكى ٥ : ١٧.

١٠٥ وتدعم هذا التشبيه وصية «قل خيرا أو فاصمت» فالكلمات الكثيرة التى لا معنى لها تنم عن الظاهرية التى يمكن أن تفسر على أوجه كثيرة.

يلى «لتجعل اسمك يتردد بالقداسة حتى يحل علينا لطفك»، ويجوز القول أيضًا بأن الشطر الأول من العبارة يشير إلى التعالى، بينما يشير الثانى إلى البطون، فبموجب أن «ملَكوت الله داخلكم»، فإن همنا الأول يجب أن يكون أن نتوقعه وننتظره حين يحلّ فينا، فليس بمقدورنا أن نتعرف عليه فى عالم الظاهر كيفما اتفق، بل إن كل عمل مقدس لابد أن يبدأ فى أنفسنا منبتًّا عن كل نتائجه الظاهريَّة، وليس من قبيل الصدفة أن يأتى التعبير عن الملكوت بعد تقديس الاسم، فالبعد التوحيدى يفترض البعد الإيمانى، وسر التعالى لابد أن يسبق سر البطون.

***

وتقودنا هذه العلاقة بين التعالى والبطون إلى ذكر نقطة ميتافيزيقيَّة مهمة، وهى أن الله سبحانه واحد، ولذلك يتضمن التعالى بعدًا باطنًا، كما يتضمن البطون بعدًا متعاليًا، فالحضور الربانى فى أعماق القلب المتعبد أو فى العقل المُلهَم لا يفقد تعاليه بموجب بطونه، رغم أن 'أنا المرء' لا تماهى مع ذاته من ناحية، وأن تعالى المبدإ الأسمى من ناحية أخرى لا يجبُّ باطنيَّة غاية تواجد وظهور المبدإ ذاته فى الخليقة، أى إن قول 'تعالى' يعنى البطون تلميحًا فى نطاق الكون الأصغر، إلا أن كل قطب يتضمن الآخر مثلما يعبر الشكل الرمزى الطاوى يين يانج، والذى لا نمل من ذكره فى أطروحتنا المذهبيَّة.

فليس من تعالٍ بلا بطون، ففهم التعالى يعنى فهم البطون، بمعنى أن الذات العارفة قد أصبحت فى مقام الموضوع المعروف، ولا

يمكن للمرء أن يعرف الحقيقة إلا بمعونة 'الروح القدس' الباطنة فى عقل قلبه[١٠٦]، وإلا ما كان الإنسان على صورة خالقه. ومن جانب آخر فليس هناك بطون بلا تعالٍ، أى إن تواصل المبدإ الأنطولوجى الأسرارى بين الربوبيّة الباطنة والوعى الفردى، لا يستثنى الانقطاع بين هذين المبدأين، وهو انقطاع لا وصل له على الحقيقة. ويمكن أيضًا أن نقول أن التوحد عطيّة من الله عز وجل إلى الإنسان، فمنظور الدوائر المتراكزة فى الرمزيَّة الهندسيَّة هو ما يتعلق بالإنسان، ويعنى صيغ التراتب والمقامات التى تنتمى إلى المركز، أما ما يتعلق بالرب فهو أنصاف الأقطار التى تنبعث من المركز، تشع به فى اتجاه فراغنا بحيث توحدنا فى الرضوان.

***

ولنعد بعد هذا الاستطراد إلى 'الآب' السماوى، والذى له كما أشرنا معنيان بحسب تعلقه بالإنسان بما هو أم بالمسيح عليه السلام فحسب، وكذلك يختلف من حيث تناوله 'الرأسى' أو الأفقى، أى ما إذا كان يتعلق 'بالغيب المطلق' أم 'بالوجود'، فالآب فى الحالة الأولى هو المطلق البحت ولا يمكن أن يرتبط به شىء، أما الوجهان الأقنوميان الآخران فينتميان بالفعل إلى عالم النسبيّة ويمثلان فيه القمة، ولكنهما بعيدان تمامًا عن العالم المتجلى فى رحاب الغيب المطلق حيث يتمثل 'النظام الربانى'، أما فى الحالة الثانية، وهى التى حافظ عليها اللاهوت

١٠٦ وقد قال مايستر إيكهارت «إن من لا يخاف الكلمات عليه أن يقول أقل القليل».

العقائدى، فإن الآب يوضع فى مستوى الحقيقة الأنطولوجية مع الأقنومين، حيث يتشكل ثالوث 'القدرة' و'الحكمة' و'المحبة' إذا جاز التعبير[١٠٧]، والحق أن هذا الثالوث الأفقى الأنطولوجى ليس المطلق البحت، ولكنه مطلق من وجهة نظر المخلوقات، ولذا يتعين على المرء حين يصلى ألا ينشغل 'بمراتب الحقيقة' التى يتضمنها النظام المبدئى، وإلا اتجهت كلماته إلى فراغ.

وقد يُعترَضُ على أنه ليس هناك مسوغ للدين كى يتحدث عن فكرة 'ما وراء الوجود' أو الغيب المطلق، طالما كانت غايته خلاص النفوس وليست المعرفة الميتافيزيقيّة، والحق أن الدين يمكن أن يغض النظر عن هذه الفكرة فى إطار وظيفته فى خلاص النفوس، ولكن ادعاءه المطلقيّة يحتم عليه الالتزام بها حتى لا يضل نفوسًا ذات ذكاء معين، وقد كان استنتاجنا صحيحًا إذن من حيث إن اصطلاح 'الآب' يعبر عن كل ما يمكن أن يُعبَّرَ عنه فى مستويات المذهب ودرجات الفهم كافة، ويفسر تراكم وجهات النظر المختلفة دروبًا مسدودة فى اللاهوت العقائدى، وقد كان ذلك محتومًا، حيث إن الدين لابد وأن يرجع كل ما ظهر عند المنكرين لوظيفته إلى فكرة 'الأسرار' أو 'المسكوت عنه' نتيجة ذلك التراكم.

١٠٧ يقول المنظور الفيدانتى إن الثالوث 'الرأسى' يناظر 'براهمان، إيشفارا، بودهى'، والثالوث الأفقى يناظر 'سات، تشيت، أناندا'.

النَّبِيُّ داوُد وشَانكَارا وَهُونِين

إن النبى ’داود‘ و’شانكاراشاريا‘ و’هونين‘ ثلاثة عُمُدٍ روحيَّة مختلفة فى كثير من الجوانب، ولكن يجمع بينهم أن كلا منهم مثال لصيغة أصوليَّة فى الروحانية، وأنهم يمثلون وظائفهم بكمال وحسم لا نظير له.

وداود عليه السلام هو أعظم تجسد للصلاة والمناجاة من أعماق قلبه للأقنوم الربانى، وهكذا يجسد كل عبقريَّة بنى إسرائيل، وكل رسالة التوحيد الساميَّة، التى هى الإيمان، وهى بالتالى سر الإنسان الذى يقف أمام ربه وليس لديه ما يقدمه سوى نفسه، ولكنه يقدمها بالكامل بلا توان ولا تحفظ، ومن يقف أمام خالقه هكذا يعرف كيف يكون إنسانًا، ويعرف كيف يعيش فى دار الفناء. ويمثل داود عليه السلام الإنسان الفاضل الذى يصارع الشر، ولكن لا غالب له، لأنه رجل الله تبارك وتعالى.

لقد طرح داود فى مزاميره كنوز المناجاة بين المخلوق وخالقه، فيتجلى فيها الابتلاء واليقين والزهد والإيمان والحمد، تنصهر جميعًا لتسبك أنشودة مجد للخير الأسمى. ومن السهل أن نفهم لماذا كان المسيح عليه السلام ’ابن داود‘، وأن تسمى مريم عليها السلام ’ابنة النبى الملك‘[١٠٨] بغض النظر عن أنها من سلالته.

١٠٨ وهى أنشودة مريم التى جاءت فى إنجيل لوقا ١ : ٤٦-٥٥، ومفتتحها «تُعَظِّم نفسى

والنبى هو من يشق طريقًا إلى السماء، وقد شق داود عليه السلام طريقًا للدعاء، رغم أنه لم يكن أول من عرف كيف يدعو، وقد تجلى دعاؤه بصيغة إنسانيّة ملموسة، وليس فى تجريدات مذهبيّة على شاكلة العلاقة بين آتما ومايا، ولكنه جسد كل تناقضات العلاقة بين العرضى والمطلق، حتى إنه فتح الباب بطريق غير مباشر على طريق العرفان، ولكنه ظل دائمًا إنسانًا، ولم يسع إلى الانسحاب من إنسانيته كما يثبت فى المزمور ١٣٩ «يا رب قد اختبرتنى وعرفتنى، ٢ أَنت عرفت جلوسى وقيامى. فهمت فكرى من بعِيد...»، ثم يقول «٤ لأَنه ليس كلمة فى لسانى، إلا وأَنت يا رب عرفتها كلها، ٥ من خلْف ومن قُدَّامٍ حَاصرْتنى، وجعلت على يدك، ٦ عجيبةٌ هذه الْمعرفة، فوق ارتفعت، لا أستطيعها».

وبغض النظر عن مسألة أن المزامير إلهام من الروح القدس، فلا بد أنها تحتوى ضمنًا على كل الحكمة[١٠٩]. ولا يفتقد متن المزامير القدرة على التعبير المباشر عن المعانى الجوانية، ولذا كان المزمور الأول يقول «... فى ناموس الرب مسرته، وفى ناموسه يلهج نهارًا وليلاً» وناموس الرب هو الوحى من ناحية، والمشيئة الربانيّة من ناحية أخرى، أما التفكر أو 'التهجد' فيعنى التأمل وليس صراخ النفس، كما أن هذا التأمل يحتوى على صيغتين أو مقامين هما 'النهار'

الرب Magnificat anima mea Dominum»، وهى تحمل أسلوب المزامير تمامًا.

١٠٩ ونحن لا نعتقد أن من الممكن أن يستخلص المرء «أى معنى من أى كلمة»، فالتأويل علم له قواعده مثل أى علم آخر، ولكن الحقيقة أن هذا العلم غالبا ما خفى عن البصائر.

و'الليل'، ويعنى الأول الحقائق الحرفيّة والحق المباشر، فى حين يعنى الثانى الحق الجوانى «لأَن الرب يعلم طريق الأبرار، أَما طريق الأَشرار فتهلك»، فلا استقرار ولا سلام ولا حياة إلا فى جانب الرب، ويقول المزمور الرابع «فاعلموا أَن الرب قد ميز تقيه. الرب يسمع عندما أَدعوه»، وهذا الدعاء هو على الحق جوهر النفس البارّة، ويتجلى كدعاء القلب فى كل مقام كان من المزامير.

***

وبعيدًا عن الشطحات الجوانية التى قد توحى بها المزامير، يمكن القول بأن سليمان عليه السلام يمثل الجوانيّة بشكل مباشر، وهكذا يبدو داود وسليمان عليهما السلام قطبين لا ينفصمان، أو كما لو كانا كُلاًّ واحدًا للوحى ذاته.

لقد كان داود عليه السلام هو بانى أورشليم، ويمثل عند بنى إسرائيل التطور من المجتمع الرعوى إلى مجتمع المدينة. أما سليمان عليه السلام فهو بانى المعبد، كما لو أن الجسد لداود والقلب لسليمان[١١٠]، كما أنه بنى أضرحة لأرباب أجانب، وقد أدت به هذه الكليّة إلى الصراع، لا مع الحق ذاته، بل مع صور الحق السينائيّة والموسويّة والإسرائيليّة، حتى إننا يمكن أن ننظر إلى كتب سليمان الثلاثة كطود روحى، كما أن القباليين يرون أن نشيد الأنشاد هو القلب أو الخمر بالمعنى التربوى الروحى للكلمة.

١١٠ قد اختار داود جبل صهيون عوضًا عن جبل سيناء كمقر لتابوت العهد، وقد وضعه سليمان فى قدس الأقداس.

أما فيما يتعلق بالصياغة المذهبيّة، فيجب ألا نغفل عن أن الميتافيزيقا عند الساميين قبل تواصلهم مع اليونانيين كانت تنتمى فى معظمها إلى ما لا تعبير عنه. ولا يعنى عدم القدرة على التعبير عن أمر ما أو عدم الرغبة فى التعبير عنه أنه أمر لا يُفهَم، وهو أكثر من ذلك فى حالة منظور التعالى الذى يقوم على مخافة الرب، ومن هنا جاء تحريم ذكر الاسم الأعظم والإحجام عن الإفصاح عن الأسرار الربانيّة.

***

ولا تبدو الفوارق بين آتما ومايا عند شرى شانكاراشاريا كأسرار تم التوصل إليها «فى التحليل الأخير»، فهو يطرحها من خارجها بلا حجاب، وهو ما يعنى أنه يطرح الرسالة ذاتها، أما عن الحجاب وهو البرانيّة وكذلك الناموس فقد تركهما شانكارا لغيره.

وشانكارا نبى على شاكلة الأنبياء الملوك فى التوراة وليس مؤسسًا لدين، ورسالته قائمة على فرضيات دين سابق، وليس هذا قولاً بأن رسالته جزئيّة، فلو كانت أطروحته تتخذ هذه الصفة ظاهريًّا فى المنظومة الهندوسيّة، فذلك لأنها مثل المركز الذى لا يمس المحيط برمز الهندسة، ولكن لا يمكن القول بأن ذلك يرجع إلى نقص فى النقطة، فهى كاملة مكتفية بذاتها، ثم إن التدبير الربانى قد وفر لـ'شانكارا' مكملاً شبه برانى هو رامانوجا، وهو من عظام المتحدثين بلسان التوحيد الفيشنوى، وهو المذهب المناقض للشانكارية والدين الشيفوى الأولانى، ولكن مدرسة شانكارا تقبله

كمرحلة أوليّة، فضرورة العبادة حتى فى ’أدفايتافيدانتا‘ اللاإثنينيّة محل اعتبار عند تلامذة شانكارا الذين لا يحرمون أنفسهم من العبادة وذكر الأرباب، فهم يعلمون أنهم آدميون، ومن الأفضل لو اتخذ كل شىء مقامه الصحيح، ولا يمكن للمرء أن يتعالى على وهم مايا دون بركة ربانيّة تنطوى عليها مايا الربانية التى هى آتما فى قلب مايا، كما أننا فى قلبها كذلك، فالتواصل بين الإنسان والرب يفترض وجود أرض مشتركة.

ويمكن التحدث عن ’معجزة شانكارية‘، فهذه الظاهرة الروحيّة فريدة من نوعها بمباشرتها وحسمها ووضوحها وكمالها، وتناهز ظاهرة أنبياء الساميين الذين أعطوا العالم رسالة التوحيد العظمى، فكذلك كان شانكارا بين الآريين الذين وهبوا العالم رسالة التعقل المُلهَم العظمى intellection، كما كان اليونانيون كذلك من وجه مخصوص، وليس هذا للقول بأن شانكارا كان أول من تحدث عن هذا السر فى الهند، فإننا نجد تبلوراته الأولى فى الأوبانيشادات، ثم فى تفسير باداريانا العظيم، ولكن شانكارا يطرح لها تبلورًا كاملا واضحًا فريدًا فى كماله وعذريته.

ويجوز تلخيص رسالة الأوبانيشادات بكاملها وبراهما سوترا لـ’باداريانا‘ ثم عند شانكارا فى الكلمات التالية «إن براهمان فحسب هو الحق، وما العالم إلا وهم مايا، وما النفس إلا براهمان».

***

وقد استنتج بعض الدارسين خطأ أن أدفايتيّة شانكارا، أو ’اللاإثنينية‘

تنبع بناءً على تحليلاتهم من ناجارجونا، أى من بوذيَّة الماهايانا التى يشجبها شانكارا بلا هوادة. وقد كان السبب وراء ذلك الخطل أن هناك توازيًا معينًا بين المنظورين الأدفايتى والناجارجونى من حيث إن كليهما يمثل فيضيَّة إيمان أولانى metatheistic، لكنْ كل منهما قد اتخذ منطلقًا مختلفًا تمامًا. فمن الواضح أن نيرفانا البوذيَّة ليست إلا الذات العليَّة آتما. ومنطلق الهندوسيَّة هو انعكاس الذات على 'الأنا'، أما منطلق البوذيَّة فسلبى وتجريبى، ألا وهو مفهوم 'سامسارا' أو عالم الشقاء والذى هو ليس سوى محوًا أو غيبًا 'شونيا' ولا تفسير له، وينكر البوذيون الوجود الملموس للنفس soul ومن ثم الذات Self، فهم يدركون فى صيغة سلبيَّة ما أدركه الهندوس بصيغة إيجابيَّة، والهندوس من ناحيتهم ينكرون بقطعيَّة مناظرة سلبيَّة البوذيين التى تبدو لهم كما لو كانت إنكارًا للذات العليَّة.

ولا نستطيع أن نتجاهل الأهميَّة المذهبيَّة لهذا الاستطراد، فالمرء يعجب لماذا انخرط عقل مثل شانكارا فى شجب البوذيَّة حتى طال شخص بوذا ذاته، ولكنا لا نعتبر ذلك 'انخراطًا'، ونرى أنه كان يمارس وظيفة يمكن أن نسميها «دفاعًا بتفسير رمزى»، ونجد أمثلة منه فى المتون المقدسة ذاتها، ولم تكن رسالة شانكارا هى طرح لا إثنينيَّة أدفايتافيدانتا فحسب، ولكنه كان يحمى المذهب كذلك من الغزو البوذى، ولكنه لم يتفرغ لشرح مشروعيَّة البوذيَّة، وهو أمر لا يخص العالم الهندوسى بحال، فلو كانت رسالة شانكارا طرح كليَّة التراث

الهندوسى، ومشروعيّة كل أشكال الوحى والروحانيّة، فلا يمكن القول بخطئه فى الحكم على البوذيّة وعلى بوذا 'شاكياموني'، لكن رسالته كانت جوانيّة وليست برانيّة شأن الصور التراثيّة المتنوعة، وقد استطاع بالتالى أن يتجاهل القيمة المحتملة للأديان الأخرى، ولم يلجأ إلى 'علم الأديان Religions-wissenschaft'.

وقد كان شانكارا أحد المراجع العظمى فى الميتافيزيقا. وهذا لحسب ما يهم فى نهاية المطاف، وقد كان أفقه كما أسلفنا مشاكلا لآفاق 'الأنبياء'، وهو ما يعنى أنه كان معصومًا مثل الأوبانيشادات ذاتها. وقد كان الإنجاز المذهبى والمؤسسى لأعمال شانكارا تدشينًا لألفيّة من ازدهار العقل المُلهَم والروحانية[111]. وقول الحكمة الهندوسيّة بمثابة قول شانكاراشاريا.

***

ولم يكن 'هونين شونين' مؤسسًا للمنظور الذى جَسَّدَه، ولكنه كان أكثر ممثليه وضوحًا وحسمًا، وهذا بالضبط ما يدعونا إلى القول بأنه كان تجسيدًا لرسالته. ومن منظور 'ظاهرة الولاية Avattaric Phenomenology'، فليس هونين فى مقام داود أو سليمان عليهما السلام، ولا هو فى قامة شانكارا، فالنظير البوذى لهؤلاء قد يكون 'ناجارجونا' أعظم المتحدثين بلسان أصول الماهايانا، ولكنه كان بالكاد واضحًا فيما يتعلق بالمنظور الذى نعالجه هنا، فى حين أنه مثّل

111 فهو لم يقتصر على كتابة الرسائل، بل أسس مراكز روحية ذات نفوذ باهر لا زالت تعيش حتى زمننا.

مذهب الإيمان فى الماهايانا على خير وجه، ويعتبر البطريرك الأول لهذه المدرسة[١١٢]. وهكذا تعين فيما بعد طرح تفاصيل هذا المذهب، وهذا ما فعله بطارقة ما يسمى 'البوذيَّة الإيمانية Devotional Budhism'، وكان هونين سابعهم وآخرهم، وقد كان خلفاؤه بعد 'فاسوباندو' الهندى من الصينيين ثم من اليابانيين[١١٣].

ولو كان داود عليه السلام تجسيدًا لخطاب الرب فى الصلاة، وكان شانكارا تجسيدًا للحقائق الميتافيزيقيَّة والتعقل المُلهَم والتفكر، فقد كان هونين بدوره تجسيدًا للإيمان والدعاء، وكان منظوره وطريقته فى اتساق مع الجوهريَّة، ومع تسبيح 'الحاج الروسى' على المسبحة، ومع التسبيح الهندوسى 'جابا يوجا'، ومع اليقين المخلِّص 'براباتى' عند الفيشناويين، وهو ما يعنى أن طريقه كان طريق اليسر واللطف الربانى، و'اليسر' هنا يعنى بساطة الوسائل، واللطف الربانى لازم بالضرورة، ولكن المثابرة الملموسة صعبة فى الواقع، فهى تتطلب كل ما نحن عليه، ولا يستطيع المرء احتمال 'مناخ ربانى' لوقت طويل إلا بالموت رويدًا عن الدنيا وعن ذاته، والحق أنه ليس هناك طريق روحانى 'سهل' بالمعنى المعتاد للكلمة.

***

إن الفكرة الأصوليَّة فى طريق أميتابها أو أميدا فى اليابانيَّة تتسق

١١٢ تقوم هذه المدرسة على عبادة بوذا أميتابها، باعتباره أعظم تجليات الرحمة المخلِّصة.

١١٣ وهم 'تان لوان'، و'تاو تشو'، و'جينشين'، وكان البطارقة اليابانيون هما 'كويا' و'روينين'.

جوهريًّا مع آية المسيح عليه السلام «عند الناسِ غَيْر مُسْتطَاع، ولكن ليس عند الله، لأن كل شيء مُسْتَطَاع عند الله» مرقص ١٠ : ٢٧. وهذا هو المنظور البوذى 'قوة الآخر' أو تاريكى، وليس 'قوة النفس' أو جيريكى فى اليابانيّة، وتعنى أن المرء يتعلق بالإيمان «الذى يحرك الجبال» مع المعونة الربانيّة والشعائريَّة التى تؤدى إلى الخلاص، وهو أمر مشاكل لشعيرة التناول المسيحية التى توصِّل إلى اللطف المتعالى دون أن يكون للإنسان دور فى ذلك، إلا ربما ما تعلق بالفهم، وهو أمر لازم بشكل واضح.

لكنا نرى الفصل الحاد بين 'طريق الثواب' و'طريق اللطف' الربانى مجرد اختلاف نظرى أكثر منه اختلافًا عمليًّا فى الواقع الملموس، فهو الفارق بين جيريكى وتاريكى فى البوذيَّة اليابانية. والأرجح أن هناك توازنًا بين الطريقين يعيد إلى الذهن رمز ين يانج الذى يتكون من نصف أبيض تتوسطه نقطة سوداء، ونصف أسود تتوسطه نقطة بيضاء، وهو صورة دقيقة للتكامل المتسق[١١٤]، وقد أراد شيرنان تلميذ هونين أن يحصر التركيز على 'قوة الآخر'، والتى يمكن الدفاع عنها بموجب منظور أسرارى بعينه شرط ألا يلقى اللوم على هونين لأنه توقف فى منتصف الطريق، وعلى أنه حافظ على عنصر من 'قوة النفس' خطأً، فالمبادرة والفعل من طبيعة الإنسان، ولا نرى ميزة

١١٤ مثل أن يحمل الرجل فى نفسه عنصرا أنثويًّا وأن تحمل الأنثى فى نفسها عنصرا ذكوريًّا، والأمر هكذا بالضرورة بموجب أن كل امرئ له والدين، كما أن كل جنس ينتمى إلى نوع الإنسان.

فى حرمانه منهما، ويبدو لنا الإيمان أسهل فى التعرف عليه لو سمح المرء لنفسه بالاستمتاع بصحبته، وهناك فى الواقع معيار فى أعمالنا من الواقع الملموس وضمان لكفاءته، فى حين أن الإيمان وحده كشرط للنجاة لا سند له فى حوزتنا ولا يمكن أن نحتكم إليه، ولكن هونين كان يعلم مثلما علم شيرنان أن النجاة لا تتأتى من أعمالنا فحسب، بل ببركة أميدا، ولكن يتحتم علينا أن ننفتح على هذه البركة بشكل ما، وإلا لكفى أن نوجد حتى نبلغ الخلاص.

وقد كانت رسالة التوحيد التى طرحناها فى سياق الحديث عن داود عليه السلام هى الإيمان، وحقيقة أن البوذيَّة تقوم على الإيمان المخلِّص قد يدفع إلى الاعتقاد أن الحالتين نظيرتان من حيث التناول والأسراريَّة، وبالتالى من حيث تطابق المواقف الدينيَّة، ولكن لابد من التمييز فى هذا الأمر بين الإيمان السامى أو الإبراهيمى وحميَّة قبوله لكليَّة القدرة الخفيَّة والتسليم بناموسها، وبين الإيمان الأميدى بالخلاص بمشيئة بوذا بعينه، وهو تسليم يرتبط بشعائر واضحة المعنى وهى 'تطويب اسم بوذا Name Amida Butsu أو Namomittabhaya Buddhyaya'[115].

***

إن طريق الصلاة الإنسانيَّة وطريق التميز الميتافيزيقى وطريق الإيمان المنجى يمكن أن تندمج جميعًا، فنفس الإنسان لها أوتار كُثْرٌ، أو بمعنى

١١٥ وهى تعنى «طوبى لبوذا أميتابا» وهى الصيغة الثانية من صيغ أربع فى اليابانية ونُقلت عن السنسكريتية.

آخر لأن الذاتيّة الإنسانيّة تنطوى على قطاعات شتى. والحق أن الصلاة والإيمان ينتميان إلى القطاع ذاته، لكن ذلك ليس الحال فى التميز الميتافيزيقى، فليس موضوعه فى النفس الشاعرة بل فى العقل المُلهَم الخالص، الذى يسمح فى تناوله بالمعيّة والتوازى، وبرهان ذلك فى التدين الغنائى عند شانكارا، فقد كانت ترانيمه للذكر والأنثى تسابيح للتعالى والبطون، وللذات العليّة التى هى 'الآخر' بلا نهايّة، ولكنها فى الحقيقة هى 'أنفسنا'.

إن التفكر والتركيز والصلاة ثلاث كلمات تعبر عن الحياة الروحيَّة كما تعبر عن صيغها الرئيسيَّة. فالتفكر من منظورنا هو عمل الذكاء فى فهم الحقائق الكليّة، والتركيز نشاط الإرادة فى استيعاب الحقائق أو الوقائع وجوديًّا، والصلاة هى عمل النفس المتجهة إلى الله عز وجل.

وقد تحدثنا سلفًا عن الحقائق الكليَّة التى نعنى بها المبادئ التى تصوغ كل ما وُجِد، ووظيفة الذكاء الأولى من المنظور الحالى هى التمييز بين المطلق والنسبي، ووظيفته الثانية هى استيعاب النسبي فى تداخله مع مجال المطلق[116]، واستيعاب المطلق فى انعكاسه على النسبي.

وحيث يستلزم السياق لنقل مرة أخرى إن 'الغيب المطلق' هو 'جوهر الجواهر' أو 'ما وراء الوجود'، أما النسبي فيشتمل على الوجود وانعكاساته المركزية على العالم، ثم العالم ذاته، أى الوجود أو الأقنوم الواجد الخالق، وهو 'المطلق النسبي' إن لم يكن بد من التعبير عنه هكذا لافتقاد اصطلاح أقل إشكاليَّة.

ويمكن أن نميز فى الكون الكلى أربعة مقامات، ما وراء الوجود، والواجد، والسماء، والأرض، ويعنى مصطلح الأرض كل ما وجد

١١٦ أو بالمدى الذى يبدو فيه من منظور العرضية مطلقًا لا يزال، وهى متناقضة يمكن تفسيرها رغم فظاظة اللغة، ولكن ليس فى كلمات قليلة.

تحت القبة السماويَّة. والمبدأ الرباني هو ما وراء الوجود والواجد معًا لو جاز القول، في حين تمثل السماء والأرض معًا التجليات الكليَّة، ويمكن لاصطلاح السماء أن يؤخذ مشتملا على ما وراء الوجود والواجد كما يتجلى في دعاء المسيح عليه السلام «أَبانا الذي في السموات».

ولا يقتصر الكون الكلي على المقامات فحسب، بل يضم الصيغ أيضًا، فالمقامات 'رأسية' والصيغ 'أفقية'، تنتظمها المقامات الأربعة، وأول ما يتبدى منها الثنائيَّة بين قطبي 'الفاعل' و'المنفعل'، وهما الذكَريُّ والأنثويُّ[117]، ثم يأتي ثالوث الوجود والوعي والرضوان[118]. وأخيرًا تأتي رباعيَّة الاستقامة والرفق والفاعليَّة والمنفعليَّة، أي الطهر أو التضحية والخير، أو الحياة والقوة، أو النور والجمال أو السلام، وتتجلى فيها أصول كل الصفات الربانيَّة والكونية[119].

***

ثم يأتي التركيز الذي ينتمي إلى الطريق والإرادة بعد التفكر الذي ينتمي إلى الحق والذكاء. وليس هناك حق ليس له امتداد في الطريق،

١١٧ ويعبر عنها في الهندوسية 'بيروشا' و'براكريتي' في مستوى الوجود 'إيشفارا'، وينعكس القطبان على كل المقامات بدءا من الغيب الأسمى 'باراما آتما' الذي يتجذران فيه.

١١٨ هي 'سات، تشيت، أناندا' في الهندوسية، والتي تسري في الوجود بكامله، وتصفها الفيدانتية 'كأبعاد' آتما أي الحق.

١١٩ تسمى الميثولوجية الهندوسية، كما تفعل كل الميثولوجيات، هذه الصفات الجذرية بأسماء أرباب عدة، والصفات الرباعية عندهم هي بداية عالم الكثرة المتنوع بلا حدود، وتتخذ عند الهنود الأميريكيين رمزية أبعاد الاتجاهات الأصلية الأربعة.

وليس هناك ذكاء ليس له امتداد فى الإرادة، حيث تستلزم أصالة القيم وكليتها ذلك الامتداد.

والتركيز ذاته بغض النظر عن ممكنات محتواه ينتمى إلى 'الشبه الربانى' فى المستويات التى تشكل الجرم الأصغر، فالإنسان مثله مثل شجرة أصلها فى 'القلب' وثمرها فى 'الجبهة'. وفضاؤنا العقلى أو الطاقة التى تحتوى على الفكر أو تنتجه هى الوعى والاستبصار بالحقيقة الربانيّة، حين يفرغ من كل التخثرات ويتفكر بموجب جوهره فى الله عز وجل فى 'سكينة مباركة'، إذ إن الإنسان مفطور على 'صورة الرب'.

ويصدق الأمر ذاته على الجوهر الجسدانى، أو بالحرى على وعينا به الذى يتحقق فى اللحظة التى لا نفعل فيها شيئًا إلا أن 'نوجد' فحسب، حين نتماهى مع الوجود فيما وراء كل التخثرات الكونيّة. ويرتفق بالوعى الجسدانى وعى حيوى حركى، أى حياة وحركة، والذى قد يصير أداة تحملنا على إيقاعات الكون والحياة الكليّة على كل المستويات المتاحة لنا بموجب طبيعتنا وبركة اللطف الربانى، وربما كان رقص الدراويش الشعائرى شاهدًا على هذا الأمر.

ويترك ذلك فى الكون الأصغر أثرًا هو الوعى بالذات، أى 'القلب'، والذى يمكن بدوره أن يكون ركيزة 'لذكر الله' على أساس عقلى وتعبدى وأخلاقى يضمن مشروعيّة هذه الخيمياء وكفاءتها، وأيًّا كان الحال، فإن الأسقام النفسيّة الجسديَّة Psychosomatic التى

عالجناها تعيد إلى الذهن التعاليم التى تهم الناس جميعًا، فعلى كل إنسان أن يكدح فى محبة الله سبحانه كى يكون 'ما هو' بطبيعته أصلا، ويعزل نفسه عن القوالب الاصطناعيّة التى تشوهه، والتى ليست إلا نتيجة 'السقوط'، حتى يصبح مرة أخرى شجرة أصلها اليقين المحرر وثمرتها نعمة السكينة. إن الطبيعة الإنسانيّة تتجه إلى المعرفة الموحِّدة لمثالها الربانى، amore e›l cuor gentil sono una cosa.

ولابد أن نعتبر الآن فى جانب آخر من المسألة، ألا وهو المحتوى الرمزى، فالنشاط العقلى قادر على الفكر، وقادر أيضًا على الخيال، وبالتالى على رؤية صور رمزيّة، وكذلك الروح حساسة للمفاهيم وتشعر أيضًا بالأصوات، وبالتالى تسمع أصواتًا رمزيّة، وبالطريقة نفسها، فالنشاط الجسدى قادر على الحركة الضروريّة أو المفيدة، وقادر أيضًا على التعبير بالإشارة الرمزيّة. وينطوى ذلك كله ضمن باب الخيمياء النفسيّة الجسديّة، التى يقدم لنا تراث الشرق منها أمثلة شتى، وتزخر الكنسيات المسيحية بأصداء منها، وتخاطب الصورة البصريّة العقل، لذا تنتمى إلى منطقة الجبهة، وتتصل الصورة السمعيّة بمركزنا وهو القلب، وتنتمى الحركة الرمزيّة إلى الجسد، وينطوى ذلك كله فى سمة 'الشبه الربانى' فى المستويات التى تشكل الجرم الأصغر، وخيمياء الرموز الوجوديّة اللاجدليّة، أى الأشكال والأصوات والحركات.

وهذه هى خيمياء الوجود فى حياة الروح. ويمتد الفضاء العقلى

بالصورة، وتمتد جذور القلب بالصوت، ويمتد الجسد المنعكس عنها بالسكون والإشارة الساكنة أو بالإيقاع والحركة. ويخطر لنا الآن أوضاع وعمليات شعائريَّة يصاحبها وعى بطبيعتها العميقة[١٢٠]، ومن نافلة القول أن كل ذلك له تطبيقاته فى أشكال متنوعة من الفن الشعائرى والحرف التراثيَّة، كما ينطبق على الأشكال المشروعة من الفن الدنيوى.

***

إن للإنسان نفسًا، وأن يكون للمرء نفس يعنى وجوب أن يصلى، فالصلاة كالنفس، ذاتها تنطوى على صيغ شتى، وكل صيغة تنطوى على فضيلة، والصلاة تحقيق للفضيلة وغرس لبذرتها، ويأتى الخضوع للمشيئة الربانيَّة فى المقدمة، وقبول مصائرنا بالمدى الذى لا نستطيع له حِوَلا ولا ينبغى أن نحاول تغييره، ولابد أن يتحول هذا السلوك إلى طبيعة ثانية فينا، بموجب أن هناك دومًا أمرًا لا فرار لنا منه، والمعادل لهذا السلوك الفاضل هو سلوك اليقين المعوِّض، فمن يوقن بالله تعالى ويتَّبع أوامره فسوف يجد أن الله تقدس وتعالى يهرول لعونه، ولكن ما نرجوه من السماء لا بد أن نسبغه على الآخرين فى الأرض، فمن طلب الرحمة عليه أن يكون رحيمًا، ومن طلب الكرم عليه أن يكون كريمًا.

وهناك سلوك تعويضى آخر للخضوع هو الدعاء طلبًا للعون، فلنا

١٢٠ والتى يحتكم على أسرارها الهندوسية والبوذية الشمالية فى علم الصوت 'مانترا' وعلم الشكل 'يانترا' فى مدرسة الجنوب وهو 'ماندالا' فى التبت، وفى علم الحركة 'مودرا'.

الحق أصوليًا بموجب قبولنا لمصائرنا أن نسأل الله سبحانه خيرًا أو عونًا، ومن نافلة القول أن الشكر والحمد واجبان علينا له جل شأنه، والشكر والحمد هما الإدراك بمجمل الخير الذى أسبغته علينا السماء، وهو أن نقدر قيمة الأشياء الصغيرة ونرضى بالقليل، والشكر هو مكمل للتواضع مثلما يكمل الكرم اليقين بالله عز وجل، والدرس الأعظم للصلاة هو أن علاقتنا بالعالم تعتمد أساسًا على علاقتنا بالله سبحانه وتعالى.

الْجُزْءُ الرَّابِعُ

مَوْضُوعَاتٌ مُتَفَرِّقَةٌ

ليس هناك علم روحى ما لم يوجد علم إنسانى، وليس هناك علم إنسانى ما لم يوجد علم اللغة، ولذا وجب أن نعالج هذه المسائل الثانويَّة على شاكلة فن الخطاب أو فن الكتابة أو فن الترجمة فى إطار السياق العام للأنثروبولوجيا التى تحددها الميتافيزيقا والروحانيَّة. وقد قال يوريبيدس «ليس هناك ما يعيب فيما يتعلق بضرورات الفانين»، واللغة ضروريَّة، والأمور الصغرى تصنع الأمور العظمى.

وفكرة الترجمة لها معنيان مختلفان بحسب تناولها فى الغرب الحديث أو فى الشرق التراثى، والمعنيان كلاهما مشروع، ولكنهما لا يصح أن يلتبسا. فأن نترجم يعنى أن ننقل حوارًا من لغة إلى أخرى، ومن البدهى أن نضيف أن الترجمة لابد أن تكون حرفيَّة، وأن تجتنب فى الآن ذاته أخطاء النحو والعبث، ولكنها لابد أن تكون حرفيَّة بقدر المستطاع، وليس هناك من سبب يمنعها من ذلك، حيث إنها مسألة توصيل ما يرغب الكاتب فى قوله وليس غيره[١٢١]، وهذه هى فكرة الترجمة فى الغرب من حيث المبدأ، ولكن الواقع أن ذلك دومًا أمر بعيد المنال، أما فى الشرق، فإن الكلمة تغير معناها بفعل النيَّة من ورائها، أى بواقع الغرض العملى منها، فالمتون البوذيَّة على سبيل

١٢١ فما يقسم عليه شاهد فى محكمة هو أن «يقول الحق كل الحق ولا شىء غير الحق»، وكذلك المترجم عليه أن ينقل «كل ما يقول الكاتب ولا شىء غيره».

المثال قد ترجمت عن السنسكريتية إلى الصينية، ولم تكن النيَّة منها طرح تساوٍ أدبى بين اللغتين، بل تمكين الصينيين من فهم جوهر مقاصد هذه المتون، ومن هنا تتفق فكرة الترجمة مع فكرة الحواشى والتفسير، فالترجمة هى فى الآن ذاته طرح وشرح. وليس هناك ما يمنع القارئ من الرجوع إلى المتون السنسكريتيَّة الأصليَّة، ولكن هذا المنظور لا يصح أن يلتبس بفن الترجمة بالمعنى الغربى المعتاد، ولا يصح أن يخلط المرء بين النوايا المتباعدة، ولا بين الأسباب التى تعمل على التباعد.

ومن نافلة القول فى نطاق الترجمة بالمعنى الصحيح أنها لابد أن تنقل كل فكر الكاتب وليس غيره، وسواء أكان التعبير بعبارات مركبة أم بجمل قصيرة، ولكنها لن تستطيع أن تنقل القيم الشعريَّة بتاتًا، وستعجز حتمًا عن نقل جرس الشعر وعذوبته، فهذه العوامل تنتمى قصرًا إلى اللغة المترجم عنها، ولكن الترجمة تعتمد على الموارد النحويَّة والاصطلاحيَّة والخطابيَّة للغتها، وليس هذا للقول بأن الترجمة تمحو كل قيم النص الأصلى، فقيمة الفكر أعلى قدرا من الاختلافات اللغويَّة والجماليَّة، وحيث إن للفكر أولويَّة على الأسلوب ناهيك عن الجَرْس، فالنص الذى يفقد معناه فى ترجمة دقيقة يبرهن على قلة قيمته. ويعنى كل ذلك أن الترجمة يمكن أن تكون خطيئة، ذلك إلى جانب الهفوات الأخرى مثل زيادة التركيز على محسنات الأسلوب على حساب وضوح الفكر، رغم أن هناك مترجمين أفذاذا نجحوا

فى إعادة إنشاء المناخ الأسلوبى والعناصر الموسيقية[١٢٢].

***

ويطرأ سؤال فى مجال الترجمة بمعناها الصحيح عن كيفيَّة ترجمة كلمة من لغة الإنجيل الأصليّة لها معنى ضمنى لا تحتكم عليه لغة المترجم، حتى إن معنى الكلمة يضيع فى الترجمة، ويرى كثير من المترجمين أن الكلمة لابد أن تترجم بكلمة، ونحن نشعر أن الكلمة لابد أن تترجم حرفيًا إلا عندما يتعلق الأمر بتغير مقصود فى الجملة، وفى هذه الحالة لا يكون للكلمة قيمة، وذلك حتى نضمن سلامة الرمزيَّة فى الصورة اللغويَّة، وبحيث يضيف المترجم حاشية أسفل الصفحة، وهو أمر طبيعى تمامًا فى المتون المقدسة[١٢٣].

ومن منظور مختلف بعض الشيء، نرى من المهم ألا نخلط بين الكلمات الشريفة والكلمات العاميّة، فالكلمات البسيطة التى ترد فى الإنجيل لا يصح أن تُستَبدَل بكلمات تجريديَّة متحذلقة، ولكن يجب استخدام الكلمات التى تنقل معنى الكلمة المترجمة مباشرة. وكذلك لا يجب أن يخشى المترجم من استخدام كلمات محكوم عليها اعتباطيًا بأنها 'متخلفة عن الزمن Out of date' حتى لا يشارك فى هدم اللغة الذى انكبت عليه الديمقراطية والغوغائيّة، فى حين يكفى حدُّ

١٢٢ بلغت ترجمات ألمانية معينة لدانتى وشكسبير هذه المرتبة، وقد ساعد على ذلك خصيصة القدرة على التحول فى اللغة الألمانية.

١٢٣ عكف الكاتب فى الأصل الفرنسى على سرد أمثلة من الترجمات الخاطئة للإنجيل والقرآن إلى الفرنسية، وهى لا تنطبق على اللغة الإنجليزية، ولا مبرر لترجمتها هنا.

أدنى من حسن نيَّة القارئ ليجعلها مفهومة تمامًا، ولابد من إعادة تأهيل القراء الذين ابتلاهم النزوع إلى هدم الصور التراثيَّة بتسكينها فى عقولهم حتى يظلوا على إخلاصهم للغتهم الطبيعيَّة، وعلى أن يأخذوا الكلمات بما تعنى حقًّا. فقد أدى الميل إلى تخصيص معانى الكلمات وتسطيحها إلى انتهاء صلاحية اللغة للتواصل.

ويثير ما تقدم مسألة 'التمحيص Purism'، والحق أن هناك حقبًا زمنيَّة تتغير فيها اللغة بفعل عوامل إثنيَّة أو دينيَّة، فلاتينيَّة 'سيزار' و'شيشيرو' لم تعد سائغة لعقليَّة إيطاليا المسيحية، والتى صارت جرمانيَّة جزئيًّا، وكان لها الحق فى التغير، ولكن ظهر فى أيامنا هذه إلى جانب هذا التغيير انحطاط متعمد، وتحطيم شرس للغة تحت راية 'التطور'. وأيًّا كان الأمر فى سياق الأمور الطبيعى، فالحقب الطبيعيَّة المشروعة للتغير يعقبها حقب طويلة من الاستقرار والثبات، فحراسة الميراث أساسًا هى وظيفة النبلاء، وهى قبل كل شىء وظيفة الفقهاء والكهنة الذين هم حفظة الدين والتراث، وهم بالتالى حفظة كرامة الإنسان واللغة.

***

وقد ذكرنا سلفًا أن المترجم فى الأحوال الطبيعيَّة لا يصح أن يترجم بإسهاب ولا أن يفسر ولا أن يعلق ولا أن يعيد الصياغة إلا فى الأحوال التى تستلزمها قواعد النحو، ثم إن هناك قاعدة مهمة لها أمثلة فى اللغتين الفرنسية والإنجليزيَّة، فحينما يترجم تعبير فرنسى إلى الإنجليزية يفهم تمام الفهم ولا يشوبه شوب، ولكنه لا

يعبر باللغة الإنجليزية المعهودة، ولا مبرر لاستبدالها بتعبير إنجليزى معهود، فليس الكاتب الفرنسى ملزمًا بأن يكون إنجليزيًّا، والقارئ الإنجليزى له الحق فى مراعاة ذلك، شرط ألا يكون خطأً فادحًا. وهذا أكثر معقوليّة حين لا يكون التعبير الإنجليزى معهودًا فحسب، بل يعبر أيضًا عن خصيصة بريطانيّة قُحّة، ويلزم هنا تجنب استخدام التعبير المعهود حتى لا يبدو كاتب أجنبى كرجل إنجليزى من الناحية النفسيّة، ونكرر أننا نذكر لغة أو أخرى لضرب مثال، ولكن ما نقوله يتناول الترجمة عمومًا بغض النظر عن اللغات التى يُترجم منها وإليها مع التعديلات اللازمة.

وعلى كلٍّ، فمن الأجدى أن نعتمد على حسن نيّة القارئ، وتمتعه ببعض الاحتمال والصبر، فليس أشد إزعاجًا من التزييف بدعوى 'الملائمة adaptation' أو 'التحرير editing' كما تسمى فى الإنجليزية، والتى غالبًا ما تعتبر القارئ ضعيف العقل أو متعصبًا لنفسيّة قوميّة. والفكر لابد أن يحافظ على مقامه، فالكتاب الذى يخاطب قراءً أذكياءً لا يصح أن يتلائم مع قراء ليسوا كذلك.

وقد ذكرنا أيضا أن الترجمات يجب أن تكون حرفيّة بقدر الإمكان، فأقل تغيير يمكن أن يؤدى إلى تزييف معنى أو ظلاله. وحين يمكن أن ينتقل تعبير فرنسى أو نهاية عبارة إلى الإنجليزية، فلا يجب أن يكون ذلك باستخدام تعبير فرنسى آخر، فلو كان الكاتب الفرنسى يرغب

فى استخدامه لفَعَل[١٢٤].

ولا شك أن هناك اختلافات لغويَّة لا يستطيع المترجم أن يتحسب لها، مثل الكلمات اللاتينية التى تعبر عن أفكار، ولكنها لا تعدو تعريفات لا أكثر، بدهيًّا على الأقل، فى حين أن الكلمات الألمانية توحى إلى الذهن بصور وخبرات، فالكلمات اللاتينيَّة صور شكلية ideograms، فى حين أن الكلمات الألمانيَّة صيغ صوتية onomatopioec، فقدامى الرومان كانوا مناطقة، وقدامى الألمان كانوا رمزيين على وجه التقريب.

***

وهناك نقطة أخرى يحسن الاعتبار فيها، وهى أن العبارة الطويلة مشروعة مثل الجملة القصيرة حسب الحال، فعدد من أشباه الجمل فى عبارة طويلة يمكن أن يترجم إلى جمل قصيرة بلا توان، وقد تكون خطوطها الفاصلة تعسفيَّة، فيخاطر المرء بانتهاك الترابط المنطقى للمعانى، ذلك إضافة إلى أن نفسيَّة من يفضل التعبير بالعبارات الطويلة تختلف حتمًا من بعض الجوانب عن نفسيَّة من يفضل التعبير

١٢٤ حين نتحدث عن كُتَّابٍ 'فرنسيين'، فإننا نعنى كل المتحدثين بالفرنسية بغض النظر عن أصولهم الإثنية، فكل لغة تتضمن طريقة فى التفكير والشعور، ويهضمها كل من احتكم عليها فى مستوى التعبير وإن لم يكن عميقًا. ولنراع هنا أن المرء يصادف فى كل شعب اختلافات عقلية معلومة، ونحن نعنى شعبا حقيقيًّا لا كيانًا سياسيًّا، ولكنها لا تجاوز حدود الجماعة الإثنية، فالألمانى الجنوبى أكثر لاتينية من الألمانى الشمالى على سبيل المثال، والشمالى أكثر إسكندنافية من الجنوبى، ولكنَّ كليهما يحمل روح اللغة الألمانية، ولا تأثير لظاهرة اللهجات على هذا الأمر.

بالجمل القصيرة المصقولة، ويرى الأول أن العبارة رسالة ذات فروع عدة ودرجات مختلفة من الأهميَّة، ويرى الثانى الجملة كواقع أو فكرة، أى جانب واحد من أمر معقد التركيب، أى إنه يعزل العناصر المكونة للفكر ولا يميز بينها فى الخطاب ذاته. ويتبع ذلك أن رسالة الجملة القصيرة يجب أن تكون كليَّة ومتجانسة فى آن، فلا يجب أن تحتوى الجملة على نصف فكرة، ولا أن تحتوى على فكرتين معًا، اللهم إلا لو كانت الثنائيَّة ضرورة للتعبير عن قطبيَّة، وفى هذه الحالة تهيمن واحديَّة المحور على ثنائيَّة القطبين، وأخيرًا لابد أن تتوازن الجمل، فلا يمكن مثلا تعريف حياة شخص شهير فى عبارة طويلة، ثم إضافة جملة قصيرة عن تاريخ ميلاده وتاريخ وفاته، وكان يحسن بهذه البيانات أن تدخل فى صلب العبارة الطويلة المركبة، أو أن تقسم العبارة الطويلة إلى جمل قصيرة مستقلة، حتى تحافظ على تجانسها.

ومن نافلة القول من منظور فن الترجمة أن المترجم لا يستطيع ترجمة نص من عبارات طويلة إلى نص من جمل قصيرة، حتى لو اضطر إلى اللجوء إلى حل وسط، وأيًّا كانت قيمة الجمل القصيرة، بما هى حتى فى لغة مقطعيَّة كالصينيَّة، فما لا شك فيه أن همجيَّة زماننا تنحو إلى التعبير بالجمل القصيرة، بينما كانت العقليات القديمة فيما قبل القرن التاسع عشر تعبر عن نفسها فى سياق فياض من عبارات مركبة المعانى، ذلك باستثناء الصياغات المحكمة التى تتطلب طبيعتها الإيجاز. وهذه الاعتبارات تقريبيَّة بالضرورة، فليس كل الهمج

يفضلون التعبير بالجمل القصيرة ولا كل من فضلها همجى، بالإضافة إلى تحفظات أخرى من هذا النوع.

***

وقد قال أرسطوطاليس إن كل لغة بمثابة نفس، أى بعد نفسى أو عقلى، وهناك لغات تتوازى على شاكلة الفرنسية والإيطاليّة، وهناك لغات تتكامل مثل الفرنسية والألمانيّة، ويجوز القول أيضًا بأن هناك سلالات لغوية وبالتالى أجناس لغوية، وهى تضم اللغات من ناحية وتستبعدها من ناحية أخرى. والحق أن تكامل اللغات أكثر إثراءً للإنسان من توازيها، فقد أدمج مايستر إيكهارت فى أدبياته أو بالحرى فى نفسه قوة الخيال الرمزيَّة فى الألمانية بانضباط اللاتينية، وهذا يعنى أن كل امرئ يحمل فى ذاته كل اللغات وكل النفوس افتراضيًّا.

ولكن ليس هناك فروق محايدة فحسب، بل هناك كذلك فروق كيفيَّة، وتكاد اللغات القديمة أن تتساوى كيفيًّا، وليس ذلك بموجب أن كلا منها يحتكم على صفات مميِّزة له عن غيره، بل بمعنى أن كلا منها يحتكم على مواصفات عامة تسمح له بتبَلور لغة كهنوتيَّة، وهو ما تفتقده اللغات الحديثة. ومن الأسف أن كثيرًا من اللاهوتيين فى الكنيستين الأرثوذكسيَّة الشرقيَّة واللاتينيَّة غير واعين لهذه الحقيقة، ويعنى ذلك بمعنى مخصوص أن اللغات القديمة كلها ذات أصل مقدس، ذلك أنها شعائريَّة بدهيًّا على الأقل. ودنيويَّة اللغة ظاهرة حديثة تتحايث أسبابها مع الحداثة بما هى، فهى تفتقد الكليَّة والأولانيَّة

لأنها موسومة بالفردية وكل أنواع التزيدات الناتجة عنها، ولا يعنى ذلك أنها عاجزة عن التعبير عن الحقائق العليّة فيما يتعلق بالمنطق وإن افتقدت المناخ الشعائرى. ولا جدال فى أن اللغات الموسومة بالإنسانيّة تتفوق فى التعبير عن العناوين النفسيّة، ولكن ذلك من قبيل سوء الاستخدام، حيث إن تلك العناوين لا حق لها فى الوجود أصلا، ولا يصح اعتبارها.

وقد يحتج البعض بأن هناك أيضا ما يسمى 'اللغات البدائية Primitive Languages' ولا كتابة لها، ولا شك أنها لا تتساوى، ولكن ما يهمنا هو أنها لم تتعرض لتأثير الأيديولوجيات الدنيويّة المناهضة للميتافيزيقا، فحتى الشعوب التى لا تراث لها لا زالت تحتفظ بحاسة القداسة.

وأما عن اللغات الأوروبية فلها ثلاث مراتب تلفت النظر، أولاها مرتبة اليونانيّة واللاتينيّة والقوطية والسلافية، وهى تكاد أن تمثل اللغات المقدسة[١٢٥]، وثانيتها مرتبة الإيطالية عند دانتى والألمانيّة عند مايستر إيكهارت، وهى حدود اللغة القابلة للشعائر، وثالثتها مرتبة اللغات الأوروبيّة فيما بعد القرن السابع عشر أو الثامن عشر على وجه التقريب، والتى لم تعد تصلح لوظيفة الشعائر.

ولا تمنع كل هذه التمايزات اللغات الإنسانية بما هى أن تحمل شيئًا من قداسة، ويتضح مدى الخسارة فى إهمالها، ناهيك عن دفعها إلى الهاويّة كما يتم فى عبث زماننا. إن أول واجبات الإنسان أن

١٢٥ ربما لم تكن الحدود قاطعة بينها فى بعض الأحوال.

يتكلم بفصاحة ويكتب بوضوح، وذلك يتطلب أسلوبًا نبيلا دائم الوعى بالتراث، ويمثل الأصول الربانيّة ويجريها فى روافد الحياة، فحتى اللغات الدنيويَّة التى هى لغاتنا قد حافظت على العنصر الجوهرى، ألا وهو كرامة الإنسان التى هى سِنْخُ وطبيعة فيه. ولا يصدق الأمر ذاته على اللغو الديماجوجى الذى يقع على رءوسنا باسم الصدق للتفاهة التى استلهمته من جماهير الدهماء والسوقة، والتى تروج لها وسائل الاتصال الجماهيرى mass media[١٢٦]، فقد قرَّ بوعى تلك الوسائل أن الناس جميعًا حمقى، كما غضت النظر عن أن هناك ناسًا وناسًا، ثم إن التفاهة قد فُرِضَت عليها كما لو كانت معيارًا إنسانيًّا، فى حين أنها ناتجة فى الواقع عن الإلحاد، أى افتقاد الحس بالمقدس.

وقد قلنا سلفًا إنه يحسن أن نميز بين التطور والانحطاط فى مجال اللغة وغيره من المجالات، فالدين المسيحى فى بلاد البحر المتوسط ونفوذ العنصر الجرمانى معًا قد أديا إلى تطور جوهرى يقوم على الأسس الوثنيّة الإيطالية واللاتينية[١٢٧]، حتى إن لغة دانتى قد طرحت ذاتها كلغة جديدة مشروعة[١٢٨]، وليس لذلك علاقة مباشرة بالإهمال

١٢٦ وقد أصاب ذلك الشر الإنجليزية والألمانية بأكثر مما أصاب اللغات اللاتينية، فحملة التفاهة فى ألمانيا تسير نعلا بنعل مع محو الخط القوطى، وهو الخط الوحيد الذى يعبر عن الملكة التخيلية للغة، ولكنه أصبح 'خارج الزمن anachronistic' من منظور الهمجية الدولية لزماننا، وتتم نزعة إدخال تعابير إنجليزية فى الأدب الفرنسى عن الميول ذاتها.

١٢٧ تعنى هذه الصفة أن تسطيح الدين الرومانى قد أثر بالضرورة على كيفيات اللغة.

١٢٨ وهو ما أطلق عليه دانتى «الأسلوب الجديد الحلو il dolce stil nuovo» لأنه موسيقى

الذى ينتاب العامة فى رطانتهم، ولا بالتحطيم المنهجى الذى يجرى على اللغات.

ولهذا كان اهتمامنا حتى بأقل أمور اللغة شأنًا يرجع إلى علاقتها بالعوامل الروحيَّة، فاللغة هى الإنسان، ولهذا كانت هى النطاق الذى نتشبه فيه بالرب عز وجل، و«النبل ملزم»، فقد كانت أولى كلمات الإنسان دعاء للرب، وكان المخلوق مرآة لخالقه. ويمكن القول أيضًا بأن أول دعاء نطقه الإنسان كان اسم 'الباقى' الذى خلق العالم بكلمة عكست صورته جل شأنه فى العالم.

وملىء بالصور وأقرب إلى الحس الدينى والتأملى من لغة المناطقة والقضاة والمديرين والعسكريين والنقاد اللاتينية، ناهيك عن أن اللغة الصحيحة تصبح روحانية بموجب محتواها.

إن الثياب إحدى سمات الإنسان، شأنها شأن اللغة والقوام الرأسى، وإن كانت أقل أهميّة من كليهما، ولكنها ليست أقل انتماءً للإنسان الصانع home faber، فالإنسان مفطور من الذكاء والإرادة والشعور، وهو فى حاجة إلى مناخ عضوى ملائم كإطار لشخصه وسكنه وأدواته، ثم إلى أعمال الفن الحقيقيّة. ولا مراء فى أن فكرة الملابس نسبيّة ومعقدة فى آن، وشبه العرى الذى نراه فى بعض الجماعات، سواء أكانت 'متمدينة' أم لم تكن، ينتمى إلى الفكرة ذاتها بالمدى الذى تستجيب به إلى متطلبات الحد الأدنى لتأطير الجسد، أو قد تعمل عكسيًّا على إظهار رمزيته أو جماله.

وتبرهن ملابس الإمارة والكهنوت على أن الملابس تضفى شخصيّة على الفرد قد تعبر عن وظيفة تتعالى عليه أو قد تضفى عليه نبلا، فالرداء يمثل صفات تناظره، وحين تقوم بوظيفة فإنها تعبر عن صفة تناظرها. ومن المؤكد أن الملابس لا تغير المرء بمجرد ارتدائها، إلا أنها تحقق وعيًا بعينه عند الإنسان القابل بالمعايير والاتساق مع المثال، أى الأولانيّة والكلية[١٢٩]. ومن نافلة القول أن الإنسان لا يصح أن

١٢٩ إذا كان هناك المثل الفرنسى يقول «إن الزى لا يصنع الراهب»، فإن المثل الألماني يقول بعكسه «إن الثوب يصنع الإنسان Kleider machen Leute»، ويمكن للكافة أن يروا كيف أن زيًّا معينا يعمل على تعديل السلوك، ذلك أن الإنسان يخو إلى أن يمحو ذاته أمام الوظيفة، كما لو كان قد صيغ مرة أخرى بملابسها». Jean Hani, La Divine Liturgie,

يرتدى إلا زيًّا له الحق فى ارتدائه، واغتصاب الزى كالكبرياء، كما أن 'النبل ملزم'.

والملاحظة التالية حتميّة، ألا وهى أن أشكال الملابس التى تشهد على عبقريَّة إثنيّة ومنظور دينى دائمًا ما تفوق مستوى الذين يرتدونها، وبرهان ذلك أن الأغلب الأعم من الناس يبخسون قيمة فنونهم التراثيّة واقعيًّا أو افتراضيًّا، ويخونونها بسهولة تدعو إلى الإحباط. وأيًّا كان الأمر فقد يتمنى المرء أن تكون هذه الحياة الدنيا متحفًا يعرض فيه الناس جمالهم على الحقيقة فحسب، إلا أن ذلك سيكون عالمًا سماويًّا فى ذلك الحال، ويكون تعلق المرء بالمثالات والأفكار الربانيّة فى الأشياء نوعا من الواقعية والنبل. إن حلم الشاعر وواقعيّة الحكيم يلتقيان فى بعض الجوانب، ولو حمى الذكاء رجل الجماليات من قصر نظر معين لصار واقعيًّا أكثر من السطحى والجاحد وعديم الإحساس.

وقد تعبر الملابس عمن يلبسها، وهذا من الناحية البرانيّة، ولكنها تصبح مستبطنة وجوانيّة بعناصر رمزيتها ولغتها الكهنوتيّة، وتمثل الملابس فى هذه الحالة النفس أو الروح، أى الباطن، حيث يكون الجسد باطن وجودنا المادى الأرضى فحسب، وهو ما تعبر عنه ضمنيًّا وبالمقارنة بغيرها، فالأولويَّة الروحيَّة لزى مخصوص تستقى من منظور أكثر عرضيّة من منظور أولويَّة روحانيّة الجسد.

.Dramatis Peronae

ويرى البعض أن العذراء السماويَّة التى حملت الغليون إلى الهنود الحمر كانت متشحة بالبياض، فى حين يرى البعض أنها كانت عارية، والبياض والعرى كلاهما يشير إلى النقاء والأولانيَّة والجوهريَّة، أى إلى الكليَّة.

***

ونقصد هنا أن نتحدث عن طراز من الأزياء لا يكاد يُعرف عنه شىء ولا يقدره الناس حق قدره، ولكنه عميق التعبير والأثر عندما يمارسه هنود سهوب أمريكا الشماليَّة، فلا نشعر باحتباسنا فى موضوع مخصوص، حيث إن الحديث عن فن بعينه هو حديث عن الفن بما هو، ثم إن هذا الموضوع ينفتح فى الحقيقة على اهتمامات عامة.

فحين نقف فى وسط بيداء تخطف أبصارنا ثلاثة أمور، دائرة الأفق الهائلة، وقبة السماء العظيمة، والاتجاهات الأصليَّة الأربعة، وهذه هى العناصر التى حددت أولانيًّا روح الهنود وأنفسهم حتى يمكن القول بأن ميتافيزيقاهم وعلمهم الكونى قائم على هذه الأشكال المبدئيَّة. وقد فسر لنا ابن الزعيم الشهير بلاك إيلك أن دين الهنود الحمر بأكمله يكاد ينحصر فى رمز صليب داخل دائرة، وقد قال أبوه إن الروح العظمى تعمل دائمًا فى دوائر، والصليب هو المذهب المعروف بالاتجاهات الأربعة الذى تقوم عليه أعراف غليون السلام كالوميت Calumet، وهى دائرة السماء، ودائرة الأرض، والشرق والجنوب والغرب والشمال.

ويستخدم فن هنود السهوب هذه الرموز بكثافة، ويخطر لنا بدايةً شكلان مهمان، وهما شمس كبيرة أشعتها من ريش النسر، وقد تتكون من عدة دوائر متراكزة، أما الشكل الثانى فهو صرَّة تزخرف الثوب من أشواك القنفذ[١٣٠]، وتلك الأشواك ترمز إلى أشعة الشمس، وهو ما يضفى على الشكل الشمسى بعدًا سحريًّا. ويتشكل تصميم هذه الصرر بتواليف من الدوائر وأنصاف الأقطار، وتستحيل دومًا إلى صور للشمس والكون، وفى حالة الصور الكونيَّة يتبدى شكل الصليب الذى يرمز إلى جهات الفضاء الأصليَّة الأربع ومراحل الأزمنة الأربع لكل من اليوم والعام والعمر والدورة الكونيَّة، ولنتذكر أن الدوائر المتراكزة وأنصاف الأقطار النابعة من المركز فى الصرر الزخرفيَّة والشمس المجنحة تمثل على التوالى العلاقات الأنطولوجيَّة أو الكونيَّة للتواصل والتفاصل، أو البطون والتعالى.

وترمز ريشة النسر كما يرمز النسر ذاته إلى الروح العظمى بشكل عام، وإلى حضورها بشكل خاص، ويقول لنا هنود 'السيوكس' إن من المعقول أن يرمز الريش إلى أشعة الشمس ذاتها، وهى صورة الروح العظمى، ولكن هذا الريش المتشكل يرمز أيضًا إلى الشرنقة، وهى رمز القدرة الحيويَّة، ومن ثم تماهى الحياة والشمس لأسباب واضحة.

١٣٠ بدأ استيراد الخرز الملون من أوروبا فى القرن التاسع عشر مما أدى إلى ظهور أسلوب جديد، ولكنه لم يكن على حساب الأصالة.

ويمثل لباس الرأس الملكى المصنوع من ريش النسر أحد الرموز القوية للشمس، ومن يرتديه يتماهى مع كرة الشمس. ومن الواضح أن كل الناس ليسوا أهلاً لارتدائه، وبهاؤه فريد بين كل ألبسة الرأس التراثيّة فى العالم، ويوحى بالجلال الملكى والسلطة الروحيّة ووهج البطولة والحكمة فى آن[١٣١].

ويوحى رداء الزعيم أو البطل بنسر يحوم نحو الشمس، فمن طبيعة النسر أن يطير إلى الأعالى حيث يرى الأشياء من 'فوق'، فالنسر يحلق فى وحدة متألقة. وتشاكل رقصة الشمس صعود الطائر الملكى نحو ضياء السماء، وهو ما يعيد إلى الذهن فكرة الصراط المستقيم فى الإسلام و'ديفايانا' الهندوسيّة، وحين يصلى الهندى يرفع ذراعيه كما يرفع الطير جناحيه ليطير.

ويرمز النسر ذاته إلى الشمس فى تراث كلى ممتد، وهو ما يعبر عنه لباس الرأس الرائش، وفيما مضى كانت كل ريشة لابد أن تستحق بالسعى. فتماهى الإنسان مع كرة الشمس يتطلب دراما بطوليّة، وهذا ما ترمز إليه رقصة الشمس التى تتضمن انتصارًا على عوالم الوهم مايا، وهى عوالم الدنيا والأنا من الناحية الروحيّة.

وقد يخطر للمرء فى هذا السياق النسر الهندوسى 'جارودا' الذى كان

١٣١ يقول الكاتبان الفرنسيان Thevenin و Coze «إنه أعظم ألبسة الرأس جلالا بين كل ما أنتجت قريحة الإنسان» Moeurs et Histoire des Indiens Peaux-Rouges. وقد يتزين لباس الريش أحيانا بقرون الثيران التى تضفى عليه رمزا بطريركيًّا، وتعمل حراب الريش أى أشعة الشمس على تمديد لباس الرأس ليأخذ صيغة عسكرية حركيّة.

رسول الأرباب من جبل فيشنو، وكان أول المتعبدين لهذا الملاك الكريم[١٣٢] مثل نسر يحوم نحو الشمس، ويسمى كذلك مغتصب رحيق الأرباب 'أمريتا هارانا'، وسيد السماء 'جاجانيشفارا'، ومدمر الأفاعى 'ناجانتاكا'، والمنتصر على مايا الأرضيّة فى كل ميادينها، وقد كان هيرميس هو المعنى المشاكل عند الإغريق، وهو ما تمثله الأجنحة على كتفيه ونعليه وخوذته، وهو ذاته ميركيورى عند الرومان الذى أضفى اسمه على أقرب الكواكب من الشمس.

***

وتعتبر الأهداب عنصرًا نمطيًّا فى ملابس الهنود الحمر، فهى تذكر بالمطر، وهو صورة مهمة للغاية حيث إنه رسالة من السماء إلى الأرض، وترمز أيضًا إلى السيولة الروحيَّة للإنسان 'أورندا' كما يسميها هنود 'الإيروكوى'، أو بركة الروحيَّة كما يقول العرب، وتغدو هذه المقولة أقرب إلى المعقوليَّة حينما نفكر فى أهداب شعر الخيل التى تزين القميص الهندى[١٣٣]، ومن المعروف أن الشعر حمَّال لقوى سحريَّة، أى أورندا، ونقول كذلك إن الأهداب الشعريَّة اشتقاق من ريش الطائر، وعلى الخصوص النسر، فالذراع المزينة بالأهداب ترمز روحيًّا إلى جناح النسر، وتضاف إلى الأهداب

١٣٢ فالتجلى الثلاثى تريمورتى يقع بالتناظر مع مرتبة كرام الملائكة، وتنتمى 'امرأة الثور الأبيض' إلى الطبقة السماوية ذاتها مناظرة للاكشيمى. وقد سمعنا من الهنود المسيحيين أن 'امرأة الثور الأبيض' تماهى مع مريم عليها السلام، وهى ملحوظة لا تفتقر إلى العمق.

١٣٣ يثبت التاريخ أن حاسة القداسة لا تمنع الوحشية فى المحارب الهندى كما لا يمنعها ساموراى بوذية الزن ولا فرسان المسيحية فى العصور الوسطى.

شرائط من فراء ابن عرس الأبيض، لتضفى على الملابس رمزيَّة شبه ملكيَّة.

وتزين الأهداب أشياء متنوعة بالتطريز، وتعتبر حقيبة 'غليون السلام' من أهمها حيث يحفظ فيها الطباق الشعائرى، والذى 'يضحى بنفسه' فى احتراقه وتساميه إلى الروح العظمى، وكذلك الغليون الذى جاءت به امرأة الثور الأبيض 'بتى سان وين' فى لاكوتا، أو بالحرى مثالها السماوى ووهبى الذى يصنع الدخان الذى ترتفع معه الدعوات إلى السماء.

***

ويدل الفن التشكيلى بالمعنى الواسع، ونعنى به تغيير لون الأسطح بالرسم أو الحفر أو التصوير، على بعدين جوهريين، أو هما صيغتان، الصوريَّة والزخرفيَّة، ويظهر كلاهما عرضًا فى فن هندام الهنود الحمر وزينة خيامهم، ويرسم الرجال الصيغة الأولى وترسم النساء الثانية، وهو أمر له مغزى عميق، فالصيغة الصوريَّة تشير إلى ما كان محددًا مركزيًّا بمعنى معين، وتشير الصيغة الزخرفيَّة إلى ما كان منتشرًا غير محدد مثل كليَّة القدرة، وذلك مستقل عن المعانى المخصوصة للأشكال، سواء أكانت صوريَّة أم زخرفيَّة، وهذا أمر مستقل عن المعنى الخاص لكل من الصور والزخارف الهندسيَّة، أو بتعبير آخر، فالفن الصورى يعبر عن محتوى الوعى، ويعبر الفن الزخرفى عن الجوهر، ويمثل الرجل 'فكرة' من هذا المنظور، وتجسد المرأة 'طريقة الوجود'، أو هى مادة الوجود التى تثبت فيها

الفكرة وتتوسع، كما لو كان تكاملا بين الحق والفضيلة.

والفن فى عمومه تعبير واستيعاب، تعبير عن شخصيتنا الكيفيَّة وليس التعسفيَّة ولا الفوضويَّة، واستيعاب المثالات التى تنعكس عليها، وتصبح حركة من أنفسنا وإليها، أو من ذواتنا الباطنة إلى الذات العليَّة المطلقة، حيث جذور كل الفضائل.

ولا شك أن الهنود ليس عندهم فن شعائرى بمعنى الكلمة اللهم سوى غليون السلام[١٣٤]، ولكنهم يحتكمون على أعلى درجات الحس بالمقدس، وقد استعاضوا عما نسميه نحن فنًّا شعائريًّا بما يمكن أن يكون 'مواعظ' الطبيعة العذراء.

***

وتوحى ملابس هنود البرارى باتساع السهوب حتى إنها 'تؤنسن' الطبيعة العذراء وأعماق الغابات وعنف الرياح[١٣٥]، ومن الخطل أن ندفع كما يفعل محترفو 'هتك الأسرار demystifiers' بأن ملابس الهنود ليس لها إلا صلة واهية بالنواحى الاجتماعيَّة والعمليَّة، وأن الكافة لا يلتزمون بارتدائها، ولكن العرى عند الهنود الحمر له قيمة عمليَّة ورمزيَّة. وما يعول عليه هنا ليس اختلاف الصيغ بقدر ما هو العبقرية الإثنية التى يتجلى فيها بطرق شتى، والتى تظل دائما مخلصة

١٣٤ كذلك الشنتوية لم يكن فيها فن تشكيلى قبل وصول البوذية.

١٣٥ كانت فنون الهندام عند هنود السهوب تشاكل نظيرتها عند هنود الغابات، ولكنها تطورت بسرعة لدى اتصالهم بالعرق الأبيض، وكانت الزخارف الزهرية على ملابس هنود الغابات وبعض هنود السهوب من آثار فنون البيض، ولنتذكر أن هنود السهوب قد جاءوا أصلا من الغابات واستوطنوا البرارى فى زمن متأخر.

لذاتها ولرسالتها الأصليّة.

ومن غرائب الأمور أن كثيرًا من الناس يحبون الهنود الحمر ولكنهم لا يجسرون على الاعتراف بذلك، أو أنهم يعترفون به بتحفظات حداثيّة بحيث يعزلون أنفسهم عن 'الهمجى الطيب' عند روسو أو 'المتوحش النبيل' عند كوبر، كى ينفصلوا قبل أى شىء آخر عن أيّة شوائب 'رومانسية' أو 'جمالية'، ودون أن ينسوا اجتناب أن يبدوا كأطفال. أما عن 'المتوحش النبيل' فلم ينشأ من فراغ ولو كان ذلك بموجب أن كل الشعوب المقاتلة تواجه الشقاء والموت على الدوام، وتعتنق الكرامة والسيطرة على النفس، وتتصف بالنبل أو العظمة حسب طبيعة الأمور، وهذه الشعوب أو الأعراق تتميز كذلك بكرم ضيافة لا يبزهم فيه ولا يساويهم أحد. والحق أن الهنود الحمر فى ذلك الشأن يمتازون بالسخاء واحتقار الثروة، وهى صفات تعوض عن عدوانيتهم الحربيّة. ولم يكن هندى الأحقاب البطوليّة كريمًا فحسب، بل كان محبًّا معطاءً حتى بكل ما يملك، وكان يمنح 'الهدايا' بكرم عظيم لا زالوا يتصفون به حتى الآن.

وقد كان حسن السمعة الذى يتمتع به الهنود الحمر فى معظم البلاد والأوساط راجعًا إلى تناسق مذهل بين فضائل الخُلُقِ وصفات الجمال، أو قل بين المثابرة وجسارة الشجاعة، والتعبير الفائق عن سماتهم الشكليّة فى ثيابهم وأدواتهم. وليس من قبيل المصادفة أن يكون تقليد شخصيّة الهندى الأحمر من أحب ألعاب الأطفال

فى العالم، فهى تنم عن رسالة ثقافيّة عميقة الجذور، وهى باقية لا تموت، أو هى بالحرى تشع بأقوى قدر ممكن.

أما فيما تعلق بالرسالة الروحيّة، والتى تَمُتُّ بصلة بعيدة إلى شامانية الشرق الأقصى بما فيها الشنتوية، فقد عاشت فى تلك الصلاة الكليّة فى شعيرة غليون السلام ورقصة الشمس، وهى شعيرة التضحية التى تجدد الإنسان والعالم، وكذلك نذكر شعيرة التطهر أو 'بيت العرق the sweat lodge' كما يسمونها، والذى يشبه الساونا الفنلنديّة، ثم الدعاء فى خلوة على قمم التلال قبل كل شىء آخر، أو فى الصلاة الصامتة العرضيّة التى يقف فيها الهندى عاريًا ويرفع ذراعيه متضرعًا نحو السماء، ومتطهرًا بلانهائيّة الروح العظمى.

***

وبعد ما سلف من اعتبارات، لا يبدو من قبيل الخروج عن الموضوع أن نسجل بعض الخواطر عن المصير المأساوى لهذه الجماعة الإثنية، فبعد تقدير كل الأمور نرى أن ما سبب دمار ذلك التراث فى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين كان ظهور البدائليّة الفجائيّة بين فكرتى 'التمدن' و'الهمجية'، وقد اتخذ كل من الاصطلاحين صبغة مطلقة مما جعل من الممكن عزو كل قيمة للرجل الأبيض بحيث لا يترك للهندى الأحمر شيئا حتى فقد الحق فى الحياة، وكان هذا بالضبط هو الغاية المطلوبة، وقد أصبح 'النبيل الهندى' محتقرًا ولا زال، وهذه الأطروحة هى الوحيدة التى تعارض ذلك الهجوم الإجرامى المشار إليه، وهو أمر يبرهن على صحة عكسها،

والحق أن النبل قيمة غريبة على هذه البدائليّة المنحطة التى تذكرنا بأن الإنسانَ إنسانٌ قبل أن يكون متمدينًا أو همجيًّا، وأن أى إنسان طبيعى ومعيارى له كرامة وإمكانيات للقيمة والعظمة التى تعنيها الإنسانيَّة الحقة.

وحين نختزل الفروق بين 'المتمدين' و'الهمجى' إلى تناسباتها الطبيعيَّة، فإننا نصل إلى التكامل بين 'سكان المدن' و'البدو'، واللذان تحدث عنهما ابن خلدون برؤية ثاقبة، وعزا إلى كل منهما وظيفة إيجابيَّة فى تدبير إمكانات الإنسان، وهو مما ينطبق على حالة مثل أمريكا حيث يمكن لكل جماعة إثنيَّة أن تتعلم شيئا من الأخرى، وهى حقيقة لم يكن البيض على استعداد للاعتراف بها. أما من جهة الهنود الحمر، فإن الصعوبة لا تكمن فى تحيز مبدئى، ولكنها كامنة فى حقيقة أن المدنيَّة قد أساءت معاملتهم، ناهيك عن حقيقة أن القيم المتمدينة كانت ولا تزال عرضة لانحرافات الحداثة، حيث انشغل البيض 'بالأشياء' ونسوا الإنسان، بينما ادعوا 'الإنسانية'، ولكنهم نسوها للسبب ذاته.

***

ويمكن القول أيضا بأن الهندى الأحمر منغولى هاجر من سيبيريا منذ أكثر من عشرة آلاف عام، فوقع ضحيَّة النظام الديموقراطى وآلياته العمياء، والديموقراطية واقعيًّا هى طغيان الأغلبيَّة، أى الأغلبيَّة البيضاء، وليس لها مصلحة فى وجود أقليَّة هنديَّة، وقد كان على الجيش أن يدافع عن حقوق الهنود التى نصت عليها المعاهدات،

ولكنه فعل العكس دفاعًا عن حقوق البيض فى انتهاكها. وقول ديمقراطيّة بمثابة قول غوغائيّة، والإجرام واقعيًّا فى ذلك المناخ يصبح من حيث المبدأ إجرامًا حكوميًّا، على الأقل حينما يكون الضحيّة خارج شرعيّة الجماعة الديمقراطيّة، ولم يكن الهنود الحمر 'مواطنين' على الإطلاق، ولكنهم كانوا أقرب إلى 'الجيران'، وكان يجدر بهويتهم أن تعرَّف قانونيًّا بناءً على ذلك المفهوم. وقد يصاب ديكتاتور أو قائد عسكرى أو رئيس ديمقراطى مثل لينكولن بالشلل فى هذا الموقف، ولو سمح له الوقت أن يهتم بالهنود كما انتوى.

ولو كان من العبث أن نسمى حالة قتل جماعى منظم 'حتميّة تاريخية'، فمن العبث أيضًا أن نتهم 'الأميريكيين' وحدهم باغتيال الهنود الحمر، فليس هناك أميريكيون، وسكان العالم الجديد أخلاط من المهاجرين الأوروبيين لا أكثر قد اخترعوا 'المدنية' والديموقراطيّة، وقد بدأ اغتيال الهنود فى أوروبا ذاتها فى عقول الناس عندما اغتالت كل من كان ممثلاً للطبيعة البكر، ومن تحلى بحاسة التقديس، ومن كره المال، بشكل مستقل عما كان من استعمار القارة الجديدة. وإذا وجد الهندى الأحمر أصدقاءه والمدافعين عنه فى أوروبا حاليًّا، فقد كان يجدهم حوله قبل ذلك بزمان طويل فى أمريكا ذاتها.

لا يمكن للمرء مقارنة علم الفلك عند بطليموس وكوبرنيكوس بشكل مشروع دون أن يحسب للأسس والنيات التى يقوم عليها كل منهما، فتقوم منظومة مركزيّة الأرض بما فيها التكهنات الكونيّة والروحيّة على الظواهر الطبيعيّة والرمزيّة، وهى ربانيّة عميقة المغزى. وتقوم منظومة مركزيّة الشمس على حقائق طبيعيّة وسعى إلى العلم، ولا تنفصل المنظومة الأولى عن الأنثروبولوجيا المتكاملة، وترى الثانية ضرورة الانفصال عن الذاتيّة الإنسانيّة تمامًا كى تظل فى حدود الحقائق الموضوعيّة.

ولا جدال فى صحة منظومة مركزيّة الأرض من منظورها الأساسى، وهو مظهر الشمس التى تشرق من الشرق وتغرب فى الغرب، أو أن القبة السماويّة تنم عن الحركة ذاتها، وهو ما يعتبر معهودًا لدى الإنسان وصار جزءًا من طبيعته، ولا يمكن أن تكون وليدة صدفة اعتباطيّة بأكثر مما كان الإنسان ذاته، ولذلك تصلح أساسًا لعلم ‘منضبط’ فى حدود مرتبته ومعقد مثل الكون الأصغر ذاته[١٣٦]. لكن من الواضح أن ذلك لا يعنى أن منظومة مركزيّة الشمس باطلة،

١٣٦ لقد كانت الأرض عند اليونانيين والفيديين الهندوس الأقدمين قرصا، ولكن صورة الأرض قد صارت كرة عند فيثاغورث وأرسطوطاليس وأناكسيماندر، ولكنها كانت لا تزال مركزية ثابتة، أما مركزية الشمس عند أريستارخوس فلم تلق قبولا فى زمنها، وقد سيطرت الجغرافيا الكونية عند بطليموس على عقل الإنسان حتى زمن كوبرنيكوس.

فالسعى إلى العلم والاكتشاف طبيعى فى الإنسان، وقد ظهر فى كثير من المناخات التراثيّة رغم أنه غالبًا ما انتهى إلى نتائج مشكوك فيها، والسعى إلى الاكتشاف أمر مشروع ما لم يجر إلى تخرُّصات مغلوطة، وما لم يشتبك بطرائق تنبو واقعيًّا عن قدرة الإنسان المتوسط نفسيًّا وعقليًّا. ونرى من ناحية أخرى أن الاعتماد على منظور 'الأجداد' و'التراث' حيال ظواهر الطبيعة أمر مشروع بدوره ما لم يُصَغِّر خده بالمعرفة التجريبيّة بشكل عبثى.

وقد صنعت المتون المقدسة ومن بعدها العقليّة التراثيّة من مركزيّة الأرض قضيّة عامة، ولكن ذلك لا يعنى أنها تناقض الحقائق التى اكتشفها العلم الدنيوى، التى ترى وجوب دحضه باسم التراث والمقدسات، فالأمر هنا تكافل مشروط وليس مطلقًا بحال. فلو كانت المتون المقدسة تطرح منظور مركزيّة الأرض فذلك بناءً على أن الله تقدس وتعالى يشاء ما كان خيرا لمصير الإنسان[١٣٧] وليس الحقائق الكونيّة التى لا يستطيع الإنسان أن يشعر بها فى الأحوال 'الطبيعية' لوجوده الأرضى، ولو اكْتُشِفَت فى أحوال 'غير طبيعية' فلن يستطيع مصالحة الرمزيّة الروحيّة على الاستيعاب دون أن يخوض فيما ليس إنسانيًّا. ونحن نتحدث هنا عن الإنسان المتوسط، فالإنسان بما هو يمكن أن يعرف كل ما هو قابل للمعرفة، أى كل ما وُجِد، ومن هنا يتساوى اللاإنسانى بالزائف، حيث إن غاية وجود

١٣٧ أى 'بساطة النبل die eddle Einfalt' حسب تعبير شيللر.

الإنسان هى إدراك الحق الجوهرى، وليس فهم كل الحقائق الممكنة. وقد وجد حب الاستطلاع العلمى دومًا فى ظروف طبيعيَّة، ولكنه كان محصورًا باهتمامات أجل شأنًا وأكثر واقعيّة، أى علوم الميتافيزيقا والدين والتعقل المُلهَم والإيمان المُنجِّى. وقد قيل إن معطيات علم الفلك الحديث ترجح الإلحاد، وهو أمر صحيح على مستوى الواقع، وليس بموجب خطل تلك المعطيات، ولن يضطر أحد إلى الإلحاد لمجرد أنه فهم أن الأرض تدور حول الشمس، ولكنه خطأ الذين لم يستطيعوا طرح معطيات الفلك التليسكوبيّة بشكل صحيح، وإدماجها فى المنظور الميتافيزيقى للرسالة الرمزيَّة لمركزيَّة الأرض، ولابد من مراعاة أن عظماء الفلكيين فى عصر النهضة كانوا مؤمنين مخلصين كما كان الفلكيون المسلمون من قبلهم.

وقد تكون مقولة أن الأرض هى سكن الإنسان الكلى 'مركزى الروح' الذى يتسنم المخلوقات كافة، دفاعًا عن منظور مركزيَّة الأرض، ويتخذ كوكبه على ذلك موقعًا مفضلا بين الأجرام السماويَّة مما يجعل دورانها حول الشمس منطقيًّا، وسوف يكون التركيب الفلكى آليّة خفيّة لحقيقة أسمى يطرحها الله عز وجل على الإنسان. وكل ذلك صحيحٌ، كلٌّ فى مقامه[١٣٨]، ولكن ذلك لا يُجَبُّ حقيقة 'الآلية'، ولا حقيقة أنها تجلٍّ للأحوال الكونيّة والميتافيزيقيّة، إذ

١٣٨ لا يصح أن ننسى احتمال وجود كواكب أخرى فى مجموعات شمسية أخرى، وقد تكون مأهولة بكائنات تناظر جنس الإنسان، وهو ما يُضعف الحجة المقصودة.

يقوم كل ذلك فى الوجود كرسالة للحق. ويصبح الإنسان شاهدًا محايدًا على الأنطولوجيا المتجلية، حيث يهيمن جلال الموضوع على كنه الذات.

ويتبين مما ذكرنا أن الرغبة فى جعل المنظومة البطلميّة علمًا منضبطًا للفلك أمر من قبيل الانحراف، وكذلك من منظور تسجيل الظواهر بغرض ملاحاة منظور مركزيَّة الأرض 'التراثى' عند الأقدمين بمنظور مركزيَّة الشمس عند المحدثين. ودوران الشمس حول الأرض مفهوم عبثى أنطولوجيًا ومنطقيًا من حيث لامعقوليَّة أن يدور جرم شاسع نسبيًا من المادة والطاقة حول جرم صغير نسبيًا مثل الأرض. ومن المؤكد أن القدماء لم يكونوا على علم بهذه التناسبات، ولا هم استطاعوا قياس اتساع الأرض 'المستوية' ولا حجم الشمس، ولا هم تصوروا النتائج التى تنبنى على حقيقة الحال فى الطبيعة، ولكنهم عوَّضوا ذلك الجهل بالمعرفة الميتافيزيقيَّة التى يفتقدها المحدثون تمامًا، والتى تَفْضُلُ أهميتها العلم بحقائق الطبيعة.

***

ويبدو أن جهابذة العلماء فى دراستهم لبطليموس وكوبرنيكوس قد لاحظوا بعد اعتبار الأمور كافة أنه يستحيل قول من أصاب منهما، ويمكننا أن نتصور الجهد اللازم لسبر حدود الفضاء والمادة والطاقة التى تصيب 'بالدوار'، ولن نتطرق إلى تفاصيل هذه الأمور، التى تسمح للمرء بالظن أنه ليس هناك مركز فى أى مكان، ولا أن شيئا يدور حول شيء آخر، ولكن غوامض نظريَّة النسبية، سواء أكانت

معقولة أم مستهجنة، تبقى خارج حدود المسألة المطروحة، بموجب أن النظام الكوكبى أو حتى نظام المجرَّة بكامله يمثل كونًا تتجلى فيه علاقة بين مركز ومحيط بلا جدال.

وباختصار، فلتكن تراثيًّا كما تحب، ولكن النظريَّة النسبيَّة لم تهرع إلى نجدة بطليموس بأكثر مما يدور المخمور حول عمود ويعتقد أن العمود يدور من حوله. والحال أن عظام علماء الطبيعة لم يستطيعوا نفى فكرتى المركز والمحيط، ولا المبادئ الكليَّة الميتافيزيقيَّة التى تعنيها الفكرتان.

***

وهكذا نجد أن العلم الدنيوى 'المنضبط' له كفاءته وله بالتالى حقوقه، وهى مسألة مختلفة تمامًا عن ادعاءات العلمويَّة الفلسفية، والتى كانت أغاليطها 'الكلاسيكية' هى الجهل بالميتافيزيقا، والعلم بالتجريبيَّة الذى ترتبت عليه الماديَّة، وكل منها قصرى كالآخر. وهكذا غفل العلم الحديث بتحيزه عن مبادئ الدورات الكونيَّة من ناحية، وغفل من ناحية أخرى عن مقامات التجليات الكليَّة، ولا علم له بأن الكون ما هو إلا 'نَفَسُ ربانى'. والهندوسيَّة بالغة الوضوح فى هذا الشأن، ولا يعلم هذا العلم شيئًا عن أن المادة ليست إلا قوقعة تحجب الجواهر الكونيَّة فى مقامات متصاعدة، ولكنا نصر على أن ذلك الجهل لا يمنع اكتشافات الفلكيين من التناظر مع الحقائق التى فى مرتبتها، أى الرموز، والوضع المركزى للشمس رمز لأولويَّة المبدإ الأسمى بلا

جدال[١٣٩].

وبتعبير آخر، فالمرتبة الكونيّة على شاكلة العالم الطبيعى مثلا تشبه دائرة تحيط بدائرة أعمق منها وأسمى أنطولوجيًّا، وهى تعمل على تحديد الأولى، وقد تحددها عرضيًّا بشكل معجز 'فائق' واستثنائى تمامًا، ومن هنا كان زيف منظور التطور التحويلى، والدورة الكونيّة كذلك مثل دوران خارجى حول دوران أعمق 'بطونا' أو أولانيّة، وكل من الدورانين يتحدد بشعاع من المركز المطلق يعمل على نظم إيقاع المراحل الزمنيّة. وتعبر منظومة الدوائر المتراكزة عن تجلى العالم والحركة اللولبيّة للدورات، وإما أن ينعكس أو يُستعاد بحسب مقاصد المركز المطلق، ويتمكن من إدراكه العقل المُلهَم، ولكنه يفلت من البحث التجريبى فى المرتبة العضوية.

***

ولنعد الآن إلى منطلقنا الأول، فالمقارنة بين مذهبى بطليموس وأريستارخوس أو كوبرنيكوس تبين لنا أن هناك بالضرورة نوعين من المظاهر، أى مظاهر تتفق مع الجوهر وأخرى تتفق مع الرمز. والمظهر الذى يتفق مع العرض ما هو إلا وهم لا قيمة له، فمظهر الشمس البازغة رمز للوحى الأصولى، فى حين أن سرابًا فى الصحراء لا يعدو خداعًا بصريًّا، وحركة الشمس ونجوم السماء الظاهرة تمثل رسالة ربانيّة، أما حركة الأرض حول الشمس فهى آليّة

١٣٩ قال كيبلر «لقد قرأنا فى بعض الكتب أن الشمس ليست فى موضع مركزى تماما بالنسبة إلى أفلاك الكواكب، ولكن ذلك لا يغير من حقيقة مركزية الشمس فتيلا».

تلك الرسالة على الأقل فيما يخص الإنسان، والله تعالى لا يخدعنا، وذلك يعنى أن المظاهر الأرضيَّة التى اعتادها الإنسان هى آيات ربانيَّة تتجلى فيها رسالة روحيَّة، وهذا ما يجعل من الممكن إنشاء علوم على صور من هذا النوع. وتشهد لغة المتون المقدسة والأساطير على المبدإ ذاته، ولذا كان من الخطل انتقاد متون الوحى بالسذاجة، فالرمزيَّة أولى من الوقائع الظاهرة بما هى، إلا أن من الواضح أن الرمزيَّة المقصودة ليست منظومة مغلقة، فجدار الظواهر قد ينهار بشكل عرضى أو بالكشف، وما يُكتشف بدوره ليس إلا أداة لرسالة سماويَّة، ولا يحجب الرسالة العميقة للظاهر ولا غاياتها الربانيَّة حتى لو كان هناك تناقض صورى.

فالإنسان هو معيار كل شىء، والحق أن هذا هو مبرر وجوده، وهو ما يزجيه إلينا سفر التكوين. ويمثل الإنسان من ناحية أخرى ذاتيَّة مخصوصة، أى قصرًا بعينه، والحق المطبوع فى جوهرنا الواعى منتشر فوقنا وفيما حولنا كذلك، وهذا يعنى أن الإنسان يمكن أن يكون مصيبًا بإحدى طريقتين، فإما أن يكون ذاته تمامًا، وإما أن يتجاوزها بالكليَّة، والمسألة بكاملها هى أن نعرف الطريق أو المقام الذى نرى منه الذات أو الموضوع، فما كان إنسانيًا وعميقا يلتحق بالربانى حتمًا.